CURSO DE FILOSOFÍA TOMISTA

15

TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS

EDAD CONTEMPORÁNEA

Por F. CANALS VIDAL

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1984

F. CANALS VIDAL
Catedrático de la Universidad de Barcelona

TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS

EDAD CONTEMPORÁNEA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1984

Primera edición 1974
Tercera edición 1984

ISBN 84-254-0954-3

 Depósito legal: B. 31.214-1983 Printed in Spain

Grafesa - Nápoles, 249 - Barcelona

ÍNDICE

MARX

LA IDEOLOGÍA ALEMANA *

I. FRENTE A LA IDEOLOGÍA NEOHEGELIANA

Hasta sus últimos esfuerzos, la crítica alemana no ha abandonado el terreno de la filosofía. Lejos de dedicarse a examinar las bases generales de la filosofía, se ha limitado exclusivamente a plantearse preguntas derivadas todas ellas de un sistema filosófico determinado, el sistema hegeliano. Y no es solamente en las respuestas, sino en las propias preguntas, donde hay mixtificación. Esta dependencia de Hegel es el motivo por el cual no encontraremos ni uno solo de estos críticos haciendo algún intento de crítica de conjunto del sistema hegeliano, por más que todos y cada uno de ellos juren con insistencia haber sobrepasado a Hegel. La polémica que se llevan entre ellos y contra Hegel se limita a aislar individualmente un determinado aspecto del sistema hegeliano y utilizarlo para combatir el sistema entero, y también unos aspectos aislados por otros. Se empieza escogiendo categorías hegelianas puras, inconfundibles, tales como la substancia, la conciencia de sí; más tarde se profanan estas categorías con términos más temporales, como el «género», el único, el hombre, etc.

Toda la crítica filosófica alemana, de Straus a Stirner, se limita a la crítica de las representaciones *religiosas*. Se parte, en verdad, de la religión y de la teología propiamente dicha.

* El original alemán quedó redactado en 1845 y no fue impreso hasta 1926.

Aquello que era identificado por conciencia religiosa, por representación religiosa, recibió muy pronto diferentes determinaciones. Consistió el progreso en subordinar también el círculo de las representaciones religiosas o teológicas a las representaciones metafísicas, políticas, jurídicas, morales y otras que se pretendía predominantes; se proclamó también que la conciencia política, jurídica y moral es una conciencia religiosa o teológica, y que el hombre político, jurídico y moral, «el hombre» en definitiva, es religioso. Se postuló el dominio de la religión. Y, paso a paso, se declaró que cualquier relación dominante era una relación religiosa, hasta convertirla en culto: culto del derecho, culto del Estado, etc. Se entronizó el dogma y la fe en el dogma. El mundo fue canonizado en medida cada vez más extensa hasta que el venerable san Max * pudo canonizarlo en bloque y liquidarlo así de una vez para siempre.

Los viejos hegelianos habían *comprendido* cualquier cosa desde el momento que la habían podido incluir en una categoría de la lógica hegeliana. Los neohegelianos lo *criticaron* todo, substituyendo cada cosa por representaciones religiosas o bien proclamándola teológica. Nuevos y viejos hegelianos están de acuerdo en creer, dentro del mundo existente, en el reino de la religión de los conceptos y de lo universal. Toda la diferencia consiste en el hecho de que unos combaten como una usurpación este dominio que los otros celebran como legítimo.

Entre los neohegelianos, las representaciones, las ideas, los conceptos, en una palabra, los productos de la conciencia, que ellos mismos han promovido a la autonomía, pasan por cadenas reales de los hombres, con el mismo título con que son proclamados como vínculos reales de la sociedad humana por los viejos hegelianos. No sería necesario decir, entonces, que los neohegelianos han de luchar únicamente contra estas ilusiones de la conciencia. Como que, en su imaginación, las relaciones humanas y los hechos y las actitudes, las cadenas y los límites sólo son productos de la conciencia, los neohegelianos, lógicos consigo mismos, proponen a los hombres este postulado moral: cambiar

* Alusión a Max Stirner.

la conciencia actual por una conciencia humana, crítica o egoísta y, haciéndolo así, abolir sus límites. Una tal forma de exigir la transformación de la conciencia equivale a interpretar diferentemente aquello que existe, es decir, a aceptarlo por medio de una interpretación modificada. A despecho de sus frases pomposas y que, según ellos pretenden, «conmueven el mundo», los ideólogos de la escuela neohegeliana resultan los más firmes conservadores. Los más jóvenes entre ellos han escogido una expresión exacta para calificar su actividad, declarando que luchan únicamente contra una «*fraseología*». Pero olvidan que, por su parte, no oponen otra cosa que fraseología a fraseología, y que realmente no luchan poco ni mucho contra el mundo que existe, sino que se limitan a combatir su fraseología. Los únicos resultados obtenidos con esta crítica filológica fueron algunos esclarecimientos en historia religiosa, y aun desde un punto de vista bien estrecho sobre el cristianismo; todo el resto de sus afirmaciones no son más que nuevas maneras de adornar sus pretensiones de habernos proveído de unos descubrimientos de proporción histórica mediante estas aclaraciones insignificantes.

Ninguno, ni uno solo de estos filósofos tuvo la idea de preguntarse cuál era el vínculo entre la filosofía alemana y la realidad alemana, el lazo entre su crítica y su propio medio material.

II. LA VIDA REAL DETERMINA LA CONCIENCIA

Las premisas de que partimos no son bases arbitrarias, ni dogmas; son bases reales que sólo en imaginación podemos abstraer. Son los individuos reales, su actividad y sus condiciones materiales de vida, tanto las que encontraron ya preparadas como las que han podido crear con el propio esfuerzo. Estas bases son, pues, comprobables por vía puramente empírica.

La condición indispensable para cualquier historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivos. El primer hecho a establecer es, pues, la constitución física de estos individuos y la situación en la cual ésta los deja frente

a la naturaleza. No podemos hacer aquí, naturalmente, un estudio a fondo sobre la constitución física del hombre, ni sobre las condiciones naturales —geológicas, orográficas, hidrográficas, climáticas y otras— que la tierra le ofrece. Toda historia ha de partir de estas bases naturales y de su modificación por el esfuerzo humano durante su transcurso.

Podemos distinguir los hombres de los animales por la conciencia, por la religión y por todo aquello que se quiera. Ellos mismos empiezan a distinguirse de los animales en el momento que empiezan a *producir* sus medios de existencia, paso hacia delante determinado por la propia constitución física. Dedicándose a la producción de estos medios de existencia, los hombres edifican indirectamente su propia vida material.

La forma según la cual los hombres llevan a término esta producción depende, primeramente, de la naturaleza de los medios ya puestos a su disposición y que les es preciso reproducir. Conviene no considerar esta actividad sólo como una reproducción de la existencia física de los individuos; representa ya una forma determinada de la actividad de estos individuos, una forma establecida de manifestar su vida, un *modo de vida* fijado. La manera como los individuos manifiestan su vida, refleja exactamente lo que son. Lo que son coincide, pues, con su producción, tanto en aquello *que* producen como en la forma *con que* lo producen. Lo que son los individuos depende, pues, de las condiciones materiales de su producción.

Esta producción aparece sólo con el *crecimiento de la población*. Presupone, por su parte, el establecimiento de *relaciones* entre los individuos. La forma de estas relaciones queda condicionada, a su vez, por la producción (...).

El hecho es, por tanto, que determinados individuos, productivamente activos en un modo determinado, entran en unas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica ha de mostrar en los hechos de cada caso individual, sin mixtificación o especulación, la conexión de la estructura social y política con la producción. La estructura social y el Estado surgen continuamente del proceso vital de individuos determinados, pero no tal como estos individuos son representados en

la propia imaginación o en la de otros, sino tal como son en *realidad*, es decir, cómo actúan, producen materialmente y operan sobre unas bases y dentro de unas condiciones y unos límites materiales determinados e independientes de su voluntad.

La producción de ideas, de concepciones y de conciencia queda en principio directamente e íntimamente muy ligada con la actividad material y relación material de los hombres; es el lenguaje de la vida real. Las representaciones, el pensamiento y la relación intelectual de los hombres aparecen aún, en esta etapa, como la emanación directa de su comportamiento material. Igual sucede con la producción intelectual, tal como es representada por el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de todo un pueblo. Son los hombres los que producen sus representaciones, sus ideas, etc., pero los hombres reales, activos, condicionados para un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y de las relaciones correspondientes, hasta las formas más vastas que puedan tener. La conciencia no puede ser nada más que el ser consciente y el ser de los hombres es su proceso real de la vida. Si en toda ideología los hombres y sus relaciones nos aparecen invertidas como en una cámara obscura, el fenómeno es debido a su proceso histórico de vida, de la misma manera que la inversión de los objetos en la retina es debida a su proceso de vida físico.

En contraste directo con la filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra, ascendemos aquí de la tierra al cielo. Dicho de otro modo, no partimos de lo que los hombres dicen, se imaginan y representan, ni de aquello que son según las palabras, el pensamiento, la imaginación y la representación de los otros, para llegar a los hombres de carne y hueso; no es así; partimos de los hombres en la actividad real, a partir de su proceso de vida real, mostramos los desarrollos, reflejos y repercusiones ideológicas de este proceso vital. Los fantasmas del cerebro humano son sublimaciones necesarias del proceso material de la vida de los hombres, el cual puede ser empíricamente constatado y reposa sobre bases materiales. La moral, la religión, la metafísica y toda otra ideología, juntamente con

las formas de conciencia correspondientes, pierden con este hecho cualquier apariencia de existencia autónoma. No tienen historia, no tienen desarrollo; son los hombres los que, desarrollando su producción material y sus relaciones materiales, modifican juntamente con su existencia real el propio pensamiento y los productos del propio pensamiento. No es nunca la conciencia lo que determina la vida real, sino que es la vida real aquello que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como si fuese el individuo viviente; desde el segundo, correspondiente a la vida real, se parte de los individuos vivos, reales y concretos y la conciencia es considerada únicamente como *su conciencia.*

III. PÉRDIDA DE SENTIDO DE LA FILOSOFÍA

Esta forma de considerar las cosas no deja de tener sus presupuestos. Parte de bases reales y no las abandona ni un solo momento. Pero son unas bases constituidas por los mismos hombres, no aislados ni estáticos de algún modo imaginario, sino presos dentro de su proceso y afán de desarrollo real en determinadas ocasiones, un desarrollo empíricamente visible. Cuando se examina este proceso de actividad vital, la historia deja de ser un montón de hechos sin vida —caso de los empiristas, aún abstractos— o una actividad ilusoria de sujetos imaginarios— caso de los idealistas.

Donde acaba la especulación y donde se examina la vida real es allí donde empieza la ciencia real, positiva, el análisis de la actividad práctica del proceso de desarrollo práctico de los hombres. Desaparece la fraseología sobre la conciencia y es reemplazada por el conocimiento real. La filosofía como actividad independiente pierde su medio de existencia con el estudio de la realidad; podrá ponerse en lo alto, en lugar de ella, una síntesis, en el mejor de los casos, de los resultados más generales que sea posible abstraer a través de un estudio del desarrollo histórico de los hombres. Aisladas y separadas de la historia real, estas abstracciones no tienen el más pequeño valor.

Sólo pueden servir para facilitar la clasificación de materiales históricos, para indicar el orden sucesivo de sus hechos. Pero no nos dan nunca, como pretende la filosofía, una receta o esquema que nos permita distinguir claramente las diferentes épocas históricas. Por el contrario, las dificultades empiezan cuando nos proponemos examinar y ordenar el material —de época pasada o reciente— y representar la realidad. La eliminación de estas dificultades depende de premisas que nos es imposible desarrollar aquí, y que hay que buscarlas en el estudio del proceso de vida real y de la actividad de los individuos de cada época. Vamos a tomar ahora algunas de estas abstracciones y las utilizaremos respecto a la ideología, explicándolas con ejemplos históricos (...).

Con los alemanes privados de todo presupuesto, es preciso afirmar, ante todo, el presupuesto de toda existencia humana, y por lo tanto, de toda la historia: que los hombres han de poder vivir para poder *hacer la historia*. Pero resulta primordial e indispensable para vivir poder beber, comer, alojarse, vestir y aún algunas cosas más. El primer hecho es, pues, la producción de los medios que permiten satisfacer estas necesidades; la producción de la vida material en sí es, verdaderamente, un hecho histórico, una condición fundamental de toda la historia que aún hoy, como hace miles y miles de años, es preciso realizar cada día, cada hora, sólo para mantener a los hombres en vida. Hasta cuando la realidad necesaria es reducida a un bastón, al mínimo estricto como es el caso de san Bruno *, implica actividad productora de aquel bastón. Resulta así que la primera exigencia de toda concepción histórica consiste en observar este hecho fundamental y tenerlo en cuenta en toda su importancia y extensión. Es cosa sabida que los alemanes no lo han hecho nunca; se han encontrado, pues, sin ninguna base *terrestre* para la historia, y nunca han tenido, en consecuencia, ni un solo historiador. Los ingleses y los franceses han visto bajo un ángulo muy estrecho la relación entre este hecho y aquello que llaman historia, sobre todo mientras han estado

* Alusión a Bruno Bauer.

sometidos por la ideología política; pero han sido los primeros que han intentado dar a la historia una base materialista escribiendo antes que todo las historias de la sociedad burguesa del comercio y de la industria.

El segundo punto consiste en que, una vez satisfecha la primera necesidad, la acción de satisfacerla y el instrumento ya adquirido de esta satisfacción hacen surgir nuevas necesidades, y esta producción de nuevas necesidades es el primer hecho histórico. Es aquí donde se puede ver en seguida de qué clase de madera está hecha la gran sabiduría histórica de los alemanes: allí donde se encuentran escasos de material positivo y no disponen de estupideces teológicas, ni políticas o literarias para discutir, nuestros alemanes no ven ya historia, sino «época prehistórica»; no nos explican por otra parte qué clase de paso hay desde este absurdo de la «prehistoria» a la historia propiamente dicha, aunque, de todos modos, su especulación histórica se lanza preferentemente sobre esta «prehistoria» porque se cree libre de los embates del «hecho brutal», y también porque en ella puede dejar libre su instinto especulativo, montando y deshaciendo las hipótesis a millares.

El tercer hecho, que entra ya aquí de lleno en el desarrollo histórico, consiste en que los hombres, puestos decididamente a renovar cada día la propia vida, empiezan a crear otros hombres, a reproducirse: es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, es la *familia*. Esta familia, que es al principio la única relación social, se hace más tarde una relación subalterna (fuera de Alemania), cuando el incremento de las necesidades engendra nuevas relaciones sociales y el aumento de la población crea nuevas necesidades; el tema de la familia ha de ser tratado y desarrollado, por tanto, de acuerdo con los hechos empíricos existentes y no según el «concepto de familia», como hay costumbre de hacer en Alemania. No es preciso comprender, por otra parte, estos tres aspectos de la actividad social como tres estadios diferentes, sino simplemente como tres aspectos o, como tres «momentos» que han coexistido desde el comienzo de la historia y de los primeros hombres y que se manifiestan todavía en la historia actual.

Producir la vida, tanto la propia con el trabajo como la de los otros con la procreación, nos aparece así desde ahora como una doble relación: natural por una parte y social por otra (social en el sentido de acción conjugada de diversos individuos, no importa en qué condiciones, de qué manera y con qué finalidad). La consecuencia es un modo de producción o un estadio industrial determinados que van siempre ligados a una forma de cooperación o a un estadio social determinado, y este tipo de cooperación es él mismo una «fuerza productiva». Otra consecuencia es la masa de las fuerzas productivas de que dispone el hombre, la cual determina el estado social y, por lo tanto, es preciso estudiar y elaborar la «historia humana» en relación con la historia de la industria y del intercambio. Pero resulta también bien claro que es imposible escribir una historia así en Alemania, ya que a los alemanes les falta para poder hacerla, aparte de la facultad de concebirla y los materiales necesarios, también la «certeza sensible», y que no se pueda experimentar sobre las cosas del otro lado del Rin porque no hay transcurso histórico. Es manifiesta, pues, de entrada, una interdependencia materialista de los hombres, condicionada por las necesidades y la forma de producción, tan vieja como los mismos hombres; una interdependencia que adopta continuamente nuevas formas y presenta con todo una «historia», sin que en cambio exista aún cualquiera absurdidad política o religiosa que agrupe a los hombres.

IV. LA DIVISIÓN DEL TRABAJO Y LA ESPECULACIÓN PURA

Y es sólo ahora, después de haber examinado cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas originales, cuando encontramos que el hombre tiene también «conciencia». Pero no es una conciencia que sea de entrada conciencia «pura». Pesa desde el primer momento una maldición sobre el «espíritu»: la de ser «maculado» por una materia que se presenta en este caso en forma de capas de aire agitadas, de sonidos; es decir, por el lenguaje. El lenguaje es tan antiguo como la conciencia,

el lenguaje *es* la conciencia real, práctica, existente también para otros hombres, existiendo, pues, entonces solamente también para mí mismo, e igualmente que la conciencia el lenguaje sólo aparece con la necesidad de relación con otros hombres. Cuando una relación existe, existe para mí. El animal «no está en relación» con nada, no conoce en último término ninguna relación. Para el animal, sus relaciones con los otros no existen como tales relaciones. La conciencia es, por tanto, y desde el primer momento, un producto social directo e inherente a la existencia de los hombres. Queda claro que la conciencia es primeramente, y ya desde el nacimiento, la conciencia del medio sensible *más inmediato* y de la limitada interdependencia con otras personas y cosas situadas fuera del individuo que toma conciencia. Es al mismo tiempo una conciencia de la naturaleza, la cual aparece al principio a los hombres como una fuerza completamente extraña, todopoderosa e inatacable: las relaciones del hombre con ella son puramente animales, y queda dominado como las bestias del rebaño. Es, pues, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión de la naturaleza).

Se ve en seguida que esta religión natural o este comportamiento determinado respecto a la naturaleza estan condicionados por la forma de la sociedad, y viceversa. La identidad de la naturaleza y el hombre viene a ser aquí manifiesta, como en todas partes, por el hecho de que la limitada relación de los hombres con la naturaleza condiciona la limitada relación de los hombres entre ellos, y que esta limitada relación entre ellos condiciona su limitada relación con la naturaleza, justamente porque la naturaleza casi no ha estado modificada históricamente y, por otra parte, el hombre tiene conciencia de la necesidad de asociarse con los individuos que le rodean: es el principio de la conciencia de vivir en sociedad. Este comienzo es en este estadio tan animal como lo es la misma vida social. Es una simple conciencia gregaria, y el hombre se distingue aquí de la res en el hecho de que la conciencia ocupa en él el lugar del instinto, o bien que su instinto es un instinto consciente.

Esta conciencia gregaria o tribal se desarrolla y perfecciona

con el aumento de la productividad, la multiplicación de las necesidades y el incremento de la población, el cual constituye la base de los dos factores anteriores. Así se produce un desarrollo de la división del trabajo que no era, en un principio, otra cosa que la división del trabajo en la relación sexual, y después viene a ser una división del trabajo espontánea o «natural» en virtud de las disposiciones naturales (fuerza física, por ejemplo) de las necesidades, de las causalidades, etc. La división del trabajo no llega a ser efectivamente división del trabajo más que a partir del momento en que se opera una división de trabajo material e intelectual. A partir de este momento, la conciencia *puede* verdaderamente imaginarse ser otra cosa que la conciencia de la práctica existente que está representando *realmente* alguna cosa sin representar ninguna real. La conciencia está entonces en estado de separarse del mundo y de pasar a la formación de la teoría «pura», teología, filosofía moral, etc. Pero también cuando esta teoría, esta teología, esta filosofía, esta moral, etc., entran en contradicción con las relaciones existentes, esto solo puede producirse por el hecho de que las relaciones sociales existentes han entrado en contradicción con la fuerza productiva establecida; por otra parte, dentro de una esfera nacional determinada, esto puede también llegar a suceder porque, en este caso, la contradicción no se produce dentro de esta esfera nacional, sino entre esta conciencia nacional y la práctica de las otras naciones, es decir, entre la conciencia nacional de una nación y su conciencia universal.

TESIS SOBRE FEUERBACH *

V. NO CONTEMPLACIÓN, SINO PRAXIS REVOLUCIONARIA

I. El defecto fundamental hasta el presente de todo el materialismo anterior —incluyendo al de Feuerbach— es que sólo considera las cosas, la realidad del mundo sensible, en

* *Manuscritos: Economía y filosofía* (3.er manuscrito, pág. XII).

forma de objeto de observación y no como *actividad sensorial humana*, no como *actividad práctica*, no subjetivamente. Así se explica que el aspecto *activo* ha sido desarrollado por el idealismo, en oposición al materialismo, pero en forma abstracta, porque el idealismo no conoce, naturalmente, la actividad real concreta como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos mentales, pero tampoco concibe la actividad humana como una actividad *objetiva*. Por eso *La esencia del cristianismo* sólo considera como actitud auténticamente humana la actividad teórica y capta sólo la actividad práctica en su manifestación bajamente judaica. Por consiguiente, no comprende la importancia de la actividad «revolucionaria», *práctico-crítica*.

II. La cuestión de saber si el pensamiento humano puede aspirar a la verdad objetiva no es una cuestión teórica sino práctica. Es en la práctica donde el hombre ha de demostrar la verdad, es decir, la realidad y la fuerza, en este mundo y para nuestro tiempo, de su pensamiento. La disputa sobre la realidad o la irrealidad del pensamiento al margen de la práctica es una cuestión puramente *escolástica*.

III. La teoría materialista de la modificación de las circunstancias y la educación olvida que las circunstancias son modificadas por los hombres y que el educador debe también ser educado. Esta doctrina divide, pues, a la sociedad en dos partes, una de las cuales es superior a la sociedad.

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana —o automodificación— sólo puede concebirse y comprenderse racionalmente como una práctica *revolucionaria*.

IV. Feuerbach parte del hecho de que la religión hace al hombre ignorante de sí mismo y desdobla el mundo en un mundo religioso, imaginario, y un mundo temporal. Su cometido consiste en reducir el mundo religioso a su base terrenal. El hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se

establezca en las nubes como un reino independiente sólo puede explicarse por el desgarramiento y la contradicción internos de esta base terrenal. Es necesario, pues, comprender ésta en su contradicción, y revolucionarla en la práctica suprimiendo la contradicción. Así, por ejemplo, cuando se ha descubierto que el secreto de la familia celestial es la familia terrenal, se debe destruir primero a ésta en la teoría y en la práctica.

V. No satisfecho con el *pensamiento abstracto*, Feuerbach pide la intuición sensible, pero no considera el mundo sensible como una actividad práctica, concreta, del hombre.

VI. Feuerbach reduce la esencia de la religión a la esencia del *hombre*. Pero la esencia del hombre no es una abstracción inherente a cada individuo particular. La verdadera naturaleza del hombre es el conjunto de sus relaciones sociales.

Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia real, se ve pues obligado:

1. A hacer abstracción del curso de la historia y a convertir el espíritu religioso en algo inmutable, existente por sí mismo, y a suponer la existencia de un individuo humano abstracto, *aislado*.

2. A considerar la naturaleza del hombre únicamente en términos de género, como una cualidad universal interna y muda que une a los numerosos individuos de forma puramente natural.

VII. Por eso Feuerbach no ve que el «espíritu religioso» es un *producto social* y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una forma particular de sociedad.

VIII. Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que desvían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.

IX. El resultado más alto a que ha llegado el materialismo que se limita a observar el mundo, es decir, que no concibe

la existencia sensorial como una actividad práctica, es la observación de los individuos particulares y de la sociedad burguesa.

X. El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad burguesa; el del nuevo materialismo es la sociedad humana o la humanidad socializada.

XI. Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de *transformarlo.*

Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general

VI. LA FILOSOFÍA: RELIGIÓN CONVERTIDA EN PENSAMIENTO

(...) Feuerbach es el único que toma una actitud *seria, crítica,* frente a la dialéctica hegeliana y es el único que ha hecho descubrimientos verdaderos en este terreno. En general es el verdadero vencedor de la vieja filosofía. La importancia de su aportación y la sencillez con que Feuerbach la presenta al mundo contrastan vivamente con el comportamiento contrario.

La gran hazaña de Feuerbach consiste en:

1) Haber probado que la filosofía no es más que la religión convertida en pensamiento y desarrollada discursivamente y que, por tanto, debe condenarse tanto como aquélla, ya que no representa sino otra forma, otro modo de existencia de la alienación del hombre.

2) Haber fundado el *verdadero materialismo* y la *ciencia real* al hacer de la relación social «del hombre al hombre» el principio básico de su teoría.

3) Haber contrapuesto a la negación de la negación, que pretende ser lo positivo absoluto, lo positivo autónomo y fundado positivamente en sí mismo.

EL CAPITAL. Crítica de la economía política *

VII. EL DETERMINISMO DE LAS RELACIONES ECONÓMICAS

Prefacio de la primera edición. La obra cuyo primer tomo presento al público es la continuación del escrito publicado por mí en 1859 con el título *Crítica de la economía política.* El largo intervalo entre el principio y la continuación se debe a una prolongada enfermedad que repetidas veces ha interrumpido mi trabajo.

El primer capítulo de este tomo contiene el resumen de aquel primer escrito. Y no sólo por razones de dependencia y de conjunto. La exposición ha sido mejorada. Tanto como el asunto lo ha permitido, desarrollo aquí con amplitud muchos puntos que antes me limité a señalar, e, inversamente, me limito a indicar otros anteriormente tratados en extenso. La historia de la teoría del valor de la moneda ha sido, naturalmente, suprimida por completo. El lector de mi anterior escrito encontrará, sin embargo, en las notas del primer capítulo nuevas fuentes para el estudio de la historia de esa teoría.

En toda ciencia, el principio es difícil. La comprensión del primer capítulo, y sobre todo de la parte que trata del análisis de la mercancía, ofrecerá, pues, las mayores dificultades. Lo que se refiere más de cerca al análisis de la substancia y de la magnitud del valor, lo presento de la manera más popular posible. La forma del valor, que se presenta acabada en la forma moneda, es muy simple. Hace más de dos mil años, sin embargo, que la inteligencia humana trata en vano de penetrarla, en cuanto ha tenido al menos un éxito aproximado en el análisis de formas mucho más complejas y substanciales. ¿Por qué? Porque es más fácil estudiar el cuerpo ya desarrollado que la célula. En el análisis de las formas económicas, por otra parte, no podemos servirnos del microscopio ni de los reactivos químicos; tenemos que reemplazarlos con la fuerza de la abstracción.

* La primera edición de esta obra fue publicada en 1867.

Ahora bien, en la sociedad burguesa, la *forma mercancía* del producto del trabajo, o la *forma valor* de la mercancía, es la forma celular económica. Para el ignorante, su análisis parece no ocuparse sino de pequeñeces. En realidad, se ocupa de pequeñeces, pero al igual que de ellas se ocupa la anatomía microscópica.

Excepto la parte relativa a la forma del valor, no se podrá, pues, decir que es difícil entender este libro. Supongo, por supuesto, lectores que quieran aprender algo nuevo y quieran también, por lo tanto, pensar por sí mismos.

El físico observa los fenómenos naturales allí donde se presentan más intensos y menos perturbados por influjos extraños, o, si es posible, hace experimentos en condiciones que aseguren la marcha regular de los fenómenos. Lo que tengo que investigar en esta obra es la manera de producción capitalista y de las relaciones de producción y de tráfico que a ella corresponden. Inglaterra es hasta ahora su sitio clásico. He ahí por qué sirve de ilustración principal para mi exposición teórica. Pero si el lector alemán se encogiese farisaicamente de hombros ante el estado del trabajador inglés de la agricultura y de la industria; si se contentare, en su optimismo, con que en Alemania las cosas no están todavía tan malas, tendría yo que decirle: *De te fabula narratur!*

No se trata del mayor o menor grado de desarrollo de los antagonismos sociales que surgen de las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de estas leyes mismas, de estas tendencias que obran y se imponen con una necesidad férrea. El país industrialmente más desarrollado, no hace más que mostrar a los otros el cuadro de su propio porvenir.

Pero prescindiendo de esto, donde la producción capitalista se ha nacionalizado entre nosotros, en las fábricas propiamente dichas, por ejemplo, las condiciones son mucho peores que en Inglaterra, porque falta el contrapeso de las leyes sobre las fábricas. En todas las otras esferas nos atormenta, lo mismo que a todo el resto occidental del continente europeo, no sólo el desarrollo de la producción capitalista, sino también su falta de desarrollo. Junto con los males modernos, nos aflige toda

una serie de males heredados, debido a que aún vegetan viejos y anticuados modos de producción, con su séquito de anacrónicas relaciones políticas y sociales. Sufrimos no sólo de lo vivo, sino también de lo muerto. *Le mort saisit le vif!*

La estadística social de Alemania y del resto occidental del continente europeo es miserable, comparada con la inglesa. Aun así, levanta suficientemente el velo pará dejar entrever una cabeza de medusa. Nuestra propia situación nos llenaría de espanto si, como en Inglaterra, nuestros gobiernos y parlamentos nombraran periódicamente comisiones para investigar la situación económica; si esas comisiones fueran armadas con la misma omnipotencia que en Inglaterra para la investigación de la verdad; si se consiguiera encontrar para ese fin hombres tan expertos, imparciales y francos como los inspectores de fábricas ingleses, los médicos que allí informan sobre la *Public Health* (salud pública), los comisarios para investigar la explotación de las mujeres y de los niños, las habitaciones, la alimentación, etc. Perseo se cubría con una nube para combatir a los monstruos; nosotros, para negar la existencia de las monstruosidades nos sumergimos en la nube hasta los ojos y las orejas.

Es preciso no hacerse ilusiones. Así como la guerra de la independencia americana del siglo XVIII dio la campanada de alarma a la clase media europea, la guerra civil americana del siglo XIX la ha dado a la clase trabajadora de Europa. En Inglaterra es palpable el proceso de transformación. Llegado a cierta altura, tiene que repercutir en el continente. Allí se manifestará en formas más o menos brutales o humanas, según el grado de desarrollo de la clase trabajadora misma. Prescindiendo de más altos motivos, su propio interés exige, pues, a las clases hoy dominantes la supresión de todos los obstáculos corregibles por la ley que se opongan al desarrollo de la clase trabajadora. Por eso he dado en este tomo tanto lugar, entre otras cosas, a la historia, al texto y a los resultados de la legislación inglesa sobre las fábricas. Una nación debe y puede aprender de otra. Aun cuando una sociedad haya encontrado el camino que por ley natural debe seguir su movimiento —y el objeto final de esta obra es poner al descubierto la ley económica del movi-

Ahora bien, en la sociedad burguesa, la *forma mercancía* del producto del trabajo, o la *forma valor* de la mercancía, es la forma celular económica. Para el ignorante, su análisis parece no ocuparse sino de pequeñeces. En realidad, se ocupa de pequeñeces, pero al igual que de ellas se ocupa la anatomía microscópica.

Excepto la parte relativa a la forma del valor, no se podrá, pues, decir que es difícil entender este libro. Supongo, por supuesto, lectores que quieran aprender algo nuevo y quieran también, por lo tanto, pensar por sí mismos.

El físico observa los fenómenos naturales allí donde se presentan más intensos y menos perturbados por influjos extraños, o, si es posible, hace experimentos en condiciones que aseguren la marcha regular de los fenómenos. Lo que tengo que investigar en esta obra es la manera de producción capitalista y de las relaciones de producción y de tráfico que a ella corresponden. Inglaterra es hasta ahora su sitio clásico. He ahí por qué sirve de ilustración principal para mi exposición teórica. Pero si el lector alemán se encogiese farisaicamente de hombros ante el estado del trabajador inglés de la agricultura y de la industria; si se contentare, en su optimismo, con que en Alemania las cosas no están todavía tan malas, tendría yo que decirle: *De te fabula narratur!*

No se trata del mayor o menor grado de desarrollo de los antagonismos sociales que surgen de las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de estas leyes mismas, de estas tendencias que obran y se imponen con una necesidad férrea. El país industrialmente más desarrollado, no hace más que mostrar a los otros el cuadro de su propio porvenir.

Pero prescindiendo de esto, donde la producción capitalista se ha nacionalizado entre nosotros, en las fábricas propiamente dichas, por ejemplo, las condiciones son mucho peores que en Inglaterra, porque falta el contrapeso de las leyes sobre las fábricas. En todas las otras esferas nos atormenta, lo mismo que a todo el resto occidental del continente europeo, no sólo el desarrollo de la producción capitalista, sino también su falta de desarrollo. Junto con los males modernos, nos aflige toda

una serie de males heredados, debido a que aún vegetan viejos y anticuados modos de producción, con su séquito de anacrónicas relaciones políticas y sociales. Sufrimos no sólo de lo vivo, sino también de lo muerto. *Le mort saisit le vif!*

La estadística social de Alemania y del resto occidental del continente europeo es miserable, comparada con la inglesa. Aun así, levanta suficientemente el velo para dejar entrever una cabeza de medusa. Nuestra propia situación nos llenaría de espanto si, como en Inglaterra, nuestros gobiernos y parlamentos nombraran periódicamente comisiones para investigar la situación económica; si esas comisiones fueran armadas con la misma omnipotencia que en Inglaterra para la investigación de la verdad; si se consiguiera encontrar para ese fin hombres tan expertos, imparciales y francos como los inspectores de fábricas ingleses, los médicos que allí informan sobre la *Public Health* (salud pública), los comisarios para investigar la explotación de las mujeres y de los niños, las habitaciones, la alimentación, etc. Perseo se cubría con una nube para combatir a los monstruos; nosotros, para negar la existencia de las monstruosidades nos sumergimos en la nube hasta los ojos y las orejas.

Es preciso no hacerse ilusiones. Así como la guerra de la independencia americana del siglo XVIII dio la campanada de alarma a la clase media europea, la guerra civil americana del siglo XIX la ha dado a la clase trabajadora de Europa. En Inglaterra es palpable el proceso de transformación. Llegado a cierta altura, tiene que repercutir en el continente. Allí se manifestará en formas más o menos brutales o humanas, según el grado de desarrollo de la clase trabajadora misma. Prescindiendo de más altos motivos, su propio interés exige, pues, a las clases hoy dominantes la supresión de todos los obstáculos corregibles por la ley que se opongan al desarrollo de la clase trabajadora. Por eso he dado en este tomo tanto lugar, entre otras cosas, a la historia, al texto y a los resultados de la legislación inglesa sobre las fábricas. Una nación debe y puede aprender de otra. Aun cuando una sociedad haya encontrado el camino que por ley natural debe seguir su movimiento —y el objeto final de esta obra es poner al descubierto la ley económica del movi-

miento de la sociedad moderna —, no puede saltar ni suprimir por decreto las etapas naturales del desarrollo; pero puede acortar y mitigar los dolores del parto.

Una palabra para evitar posibles confusiones. Yo no pinto absolutamente de color de rosa al capitalista ni al propietario de la tierra, porque aquí sólo se trata de las personas en cuanto ellas son la personificación de categorías económicas, los sostenedores de determinadas relaciones e intereses de clase. Concibiendo el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso natural, desde mi punto de vista menos que desde otro alguno se puede hacer al individuo responsable de relaciones sociales de las cuales él mismo es una creación, por más que se eleve subjetivamente sobre ellas.

En el campo de la economía política, la libre investigación científica encuentra muchos más enemigos que en todos los otros campos. La naturaleza peculiar del asunto de que trata llama contra ella al campo de batalla a las más violentas, mezquinas y rencorosas pasiones del corazón humano, las furias del interés privado. La alta Iglesia de Inglaterra, por ejemplo, perdona mejor el ataque a 38 de sus 39 artículos de fe que a 1/39 de sus rentas. Hoy día, hasta el ateísmo es una *culpa levis*, comparado con la crítica de las relaciones de propiedad establecidas. No se puede, sin embargo, negar un progreso en esto. Véase, por ejemplo, el libro azul publicado en las semanas últimas: *Correspondence with Her Majesty's Missions Abroad, regarding Industrial Questions and Trade's Unions*. Los representantes de la corona inglesa en el exterior expresan en él crudamente que en Alemania, en Francia y, en una palabra, en todos los países civilizados del continente europeo, es tan perceptible y tan inevitable como en Inglaterra una transformación de las relaciones existentes entre el capital y el trabajo. Al propio tiempo, del otro lado del Atlántico, el Sr. Wade, vicepresidente de los Estados Unidos de la América del Norte, declaraba en *meetings* públicos que, después de abolida la esclavitud, estaba al orden del día la transformación del capital y de la propiedad territorial. Éstos son signos de los tiempos que no se pueden ocultar con mantos de púrpura ni con sotanas

negras. No quieren decir que mañana vayan a ocurrir milagros. Muestran cómo, aun en las clases dominantes, nace la idea de que la sociedad actual no es un sólido cristal, sino un organismo capaz de transformarse y constantemente en vías de transformación.

El segundo tomo de esta obra tratará del proceso de circulación del capital (libro II) y de las modalidades del proceso total (libro III); el tomo tercero y último (libro IV), de la historia de la teoría.

Acogeré con agrado toda crítica científica. Respecto de los prejuicios de la llamada opinión pública, a la que nunca he hecho concesiones, mi divisa será, como siempre, la del gran florentino:

Sequi il tuo corso, e lascia dir le genti!

Londres, 25 de julio de 1867.

VIII. LO IDEAL ES LO MATERIAL

Prefacio de la segunda edición (...) Mi método dialéctico, no sólo difiere fundamentalmente del de Hegel, sino que le es directamente opuesto. Para Hegel, el proceso mental, del que llega hasta hacer un sujeto independiente bajo el nombre de idea, es el demiurgo de la realidad, la cual sólo es su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es más que lo material, transpuesto e interpretado en la cabeza del hombre.

He criticado el lado místico de la dialéctica hegeliana hace poco más o menos treinta años, cuando todavía estaba de moda. Pero precisamente cuando yo trabajaba en el primer tomo de *El capital*, los fastidiosos, mediocres y pretenciosos epígonos que ahora dirigen la orquesta de la Alemania letrada, se complacían en tratar a Hegel como el bravo Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing, es decir, como un «perro muerto». Me declaré, pues, abiertamente discípulo de aquel gran pensador y llegué incluso a hacer gala de su modo de expresión

característico en el capítulo sobre la teoría del valor. El misticismo en que se envuelve la dialéctica en manos de Hegel no impide absolutamente que sea él quien haya expuesto el primero sus formas generales de movimiento de un modo comprensivo y consciente. Hegel pone la dialéctica al revés. No hay más que darle la vuelta para descubrir el núcleo racional bajo la envoltura mística.

En su forma mística, la dialéctica estuvo a la moda en Alemania, porque parecía glorificar lo existente. En su forma racional, es un escándalo y un horror para la burguesía y sus corifeos doctrinarios; porque en la comprensión positiva de lo existente incluye la inteligencia de su negación, de su necesaria caída; porque lo concibe todo en movimiento, y también, por lo tanto, como formas perecederas y transitorias; porque nada la puede dominar, y es esencialmente crítica y revolucionaria.

Es en las alternativas del ciclo periódico que recorre la industria moderna y, en su punto culminante, la crisis general, cuando el burgués práctico siente con más fuerza el movimiento preñado de contradicciones de la sociedad capitalista. La crisis se acerca otra vez, y por la universalidad de su escenario, como por la intensidad de su acción, va a meterles dialéctica en la cabeza a los mismos afortunados parásitos del nuevo santo imperio prusiano-alemán.

Londres, 24 enero de 1873.

KIERKEGAARD

APOSTILLA INCIENTÍFICA CONCLUSIVA A LAS «MIGAJAS FILOSÓFICAS» *

I. EL PENSAMIENTO ABSTRACTO

Existencia. Realidad. En el lenguaje abstracto, lo que constituye la dificultad de la existencia y de lo que existe, muy lejos de aclararse, a decir verdad, no aparece jamás; justamente porque el pensamiento abstracto es *sub specie aeterni*, hace abstracción de lo concreto, de lo temporal, del proceso de la existencia, de la angustia del hombre, situado en la existencia por una conjunción de lo temporal y lo eterno. Si queremos admitir ahora que el pensamiento abstracto es el superior, se sigue que la ciencia y los pensadores abandonan orgullosamente la existencia y nos dejan a los hombres lo peor de soportar. Pero algo le ocurre también al mismo pensador abstracto, y es que, siendo después de todo un hombre que existe, tiene que distraerse de una u otra forma.

Interrogar a la realidad abstracta (incluso si fuese correcto hacerlo así, pues ciertamente lo particular y lo fortuito forman parte de la realidad y son opuestos a la abstracción) y responder abstractamente a tales preguntas, es mucho menos difícil que precisar lo que significa el hecho de que una cierta cosa sea realidad. En efecto, el pensamiento abstracto hace abstracción de esa cierta cosa, pero la dificultad consiste justamente en hacer la síntesis de esa cierta cosa y la idealidad del pensa-

* La edición original fue publicada en 1844.

miento en querer pensar esa síntesis. El pensamiento abstracto no puede ocuparse de tal contradicción, porque justamente él lo impide.

El impedimento del pensar abstracto se manifiesta precisamente en los problemas existenciales, donde la abstracción escamotea la dificultad y la deja de lado; después se alaba de explicarlo todo. Explica hasta la inmortalidad, y, daos cuenta, todo va muy bien en cuanto la inmortalidad se hace idéntica a la eternidad, esa eternidad que es esencialmente la disposición del pensamiento. Pero saber si un individuo que existe es inmortal, que es justamente la dificultad, el pensamiento abstracto no se ocupa de ello. Él es desinteresado, pero la dificultad de la existencia consiste en el interés infinito que pone en la existencia quien existe. El pensamiento abstracto me ayuda, por tanto, a obtener la inmortalidad en cuanto me suprime como individuo aislado, e inmediatamente me hace inmortal. Me ayuda aproximadamente como lo hacía el doctor de Holberg, quien con sus remedios quitaba la vida al paciente; pero también suprimía la fiebre. Si consideramos pues a un pensador abstracto que no quiere ponerse en claro y confesarse a sí mismo cuál es el comportamiento del pensamiento abstracto respecto del hecho de que él es un hombre existente, nos produce, aun cuando fuese muy famoso, un efecto cómico, pues está a punto de dejar de ser un hombre. Mientras que un verdadero hombre, síntesis de finito e infinito, tiene justamente su realidad en el mantenimiento de esta síntesis y tiene un interés infinito en la existencia, un tal pensador abstracto es, por el contrario, un ser dual; por una parte un ser fantástico que vive en la pura abstracción, y por otra parte una quizá triste figura de profesor dejada de lado por aquel ser abstracto, como se pone el bastón en un rincón. Cuando se lee la biografía de un hombre así (pues sus escritos pueden ser dignos de aprecio), tenemos a veces un escalofrío al pensar lo que es, después de todo, ser un hombre. Que haga una encajera los más deliciosos encajes: es triste sin embargo pensar en esa menesterosa persona; e igualmente burlesco es el efecto producido por la vista de un pensador que, a pesar de todas sus pretensiones, lleva una existencia personal

de pobre diablo, que se casa probablemente, pero no conoce ni siente el poderío del amor, y cuyo matrimonio resulta, por tanto, tan impersonal como el pensar, deslizándose su vida personal sin pasión y sin luchas patéticas, y que, como buen filisteo, sólo se ocupa en averiguar qué universidad le ofrece mejor sueldo. No se debía tener por posible una discordancia semejante en el mundo del pensamiento; se debía creer que eso no pertenece sino a la miseria del mundo exterior, donde un ser humano es esclavo de otro, así como, pensando en la encajera, no se pretende admirar los encajes sin lágrimas. Se debía creer que un pensador lleva la más rica vida humana; así era en Grecia.

Las cosas son de otra manera cuando el pensador abstracto, sin haberse comprendido a sí mismo ni haber comprendido la relación del pensamiento abstracto con la existencia, sigue los impulsos de su talento o se endereza a alguna cosa en este género. Bien sé que se acostumbra a admirar la existencia de un artista que, sin darse cuenta de lo que significa el ser hombre, sigue a su talento de tal modo que el admirador admira el hombre en provecho de su obra; pero también sé que tal existencia tiene su lado trágico en cuanto que ella es una distinción que no se halla personalmente reflejada en la ética, y también sé que en Grecia un pensador que produjese obras de arte no tenía una existencia menesterosa, sino que era él mismo una obra de arte viviente. Ser pensador debería, sin embargo, expresar lo menos posible una distinción con ser hombre. Si se concede que el sentido de lo cómico ha faltado a un pensador abstracto, ello es *eo ipso* la prueba de que todo su pensamiento es la producción de un talento quizás apreciable, no de un hombre que ha existido, en cuanto hombre, de un modo eminente. Y sin embargo se profesa que el pensamiento es el supremo bien, que el pensamiento contiene todo, y a la vez no se halla nada que decir a que el pensador no existe esencialmente en cuanto hombre, sino en cuanto expresión precisa de un talento. Que la enunciación del pensamiento no tenga su duplicación en la representación del pensador, y que la propia existencia del pensador contradiga su pensamiento, muestra que

no se hace sino profesar. El pensamiento es más alto que el sentimiento y la imaginación; esto es enseñado por un profesor que no posee él mismo ni *pathos* ni sentimiento; se profesa que el pensamiento es superior a la ironía y al *humour*, y esto es profesado por un pensador que no tiene el menor sentido de lo cómico. ¡Qué cómico es todo ello!

II. LA SUBJETIVIDAD ES LA VERDAD

(...) Desde el punto de vista ético, la realidad es más importante que la posibilidad. La ética quiere precisamente destruir el desinterés de la posibilidad, haciendo de la existencia el supremo interés. Por ello la ética desea impedir las tentativas de confusión; por ejemplo, la que consiste en *contemplar* éticamente al mundo y los hombres. No se puede, ciertamente, contemplar éticamente, no hay más que una contemplación ética; la de sí mismo. La ética estrecha su abrazo en un instante sobre el individuo, exigiendo de él que exista éticamente. No charla ella de millones de hombres ni de generaciones, no toma la humanidad en bloque, lo mismo que la policía no detiene a la Humanidad pura. La ética se entiende con el individuo, y, observémoslo bien, con cada individuo. Lo mismo que Dios sabe cuántos cabellos hay en la cabeza de un hombre, lo mismo la ética sabe cuántos hombres existen, y el censo ético no se realiza para obtener una suma total, sino por interés de cada particular. La ética se exige a sí misma por cada individuo; tan sólo un tirano o un hombre impotente se contenta con diezmar. La ética toma al individuo y exige de él que se abstenga de toda contemplación, y sobre todo de la del mundo y los hombres. Pues la ética, en cuanto es lo interior, no se deja en absoluto contemplar por quienquiera que se mantenga en el exterior, no se deja realizar sino por el sujeto particular que puede saber lo que habita en él. Esto que habita en el hombre es la única realidad que, por el hecho de que se sabe algo de ella, no se convierte en una posibilidad, y de la cual no se puede saber algo porque se la piense, pues es la realidad propia

del hombre. De ella, en cuanto realidad pensada, es decir, en cuanto posibilidad, sabía él algo antes de que llegase a ser esta realidad pensada, mientras que no sabía nada de la realidad de un otro antes de pensarla, es decir, de transformarla en posibilidad.

Para toda realidad exterior a mí, es cierto que yo no puedo cogerla si no es pensándola. Si debiese proponérmela realmente, haría falta que yo me transformase en el otro —aquel que la hace—, haría falta que de esa realidad extraña hiciese la mía propia, lo que es imposible. Si, en efecto, convierto una realidad extraña en la mía propia, ello no significa que, por el hecho de tener conocimiento de ella, yo me convierto en el otro, sino que eso significa una nueva realidad que me pertenece, en cuanto soy diferente del otro.

Cuando pienso algo que quiero hacer, pero que todavía no he hecho, esta cosa pensada, por delimitada que sea, a la que se puede, por otra parte, llamar justamente, una *realidad pensada*, es una posibilidad. Inversamente, cuando pienso algo que otro ha hecho, es decir, una cosa real, retiro ese dato real de la realidad y lo transporto en la posibilidad, pues una *realidad pensada* es una posibilidad y, desde el punto de vista del pensamiento, más importante que la realidad, pero no desde el punto de vista de la realidad. Esto señala a la vez que éticamente no hay relación directa entre sujeto y sujeto, su realidad es para mí una posibilidad, y esa realidad pensada se comporta, en cuanto posibilidad, como mi propio pensamiento de algo que todavía no he hecho; se relaciona con la acción correspondiente a ese pensamiento.

Estéticamente e intelectualmente se puede decir que una realidad no está entendida y pensada sino cuando su *esse* se halla disuelto en su *posee*. Éticamente se puede decir que la posibilidad está entendida cuando cada *posee* es en realidad un *esse*. Cuando la estética y lo intelectual observan de cerca la cosa, protestan ante cada *esse* que no es un *posse;* cuando se trata

de la ética, condena cada *posse* que no es un *esse*, es decir, un *posse* en el mismo individuo, pues éste, éticamente, no tiene nada que hacer con otros individuos. En nuestra época todo está confundido: se contesta lo estético en idioma ético, la fe en idioma intelectual, etc. Se sabe la última palabra de todo, y, sin embargo, no se presta la menor atención al plano sobre el que cada problema tiene su respuesta. En el mundo espiritual esto produce una confusión todavía mayor que si, en el mundo burgués, un negocio eclesiástico fuese resuelto por la comisión para el pavimentado de las calles.

(...) ¿Qué es el pensamiento abstracto? Es el pensamiento en el que no hay sujeto pensante. Él hace abstracción de toda otra cosa que el pensamiento y sólo el pensamiento se halla en su medio apropiado. La existencia no se da sin pensamiento; pero en la existencia el pensamiento se halla en un medio extraño. ¿Qué significa entonces plantearse problemas de realidad, en el sentido de la existencia, en el lenguaje del pensamiento abstracto, puesto que éste hace justamente lo contrario? ¿Qué es el pensamiento concreto? Es el pensamiento en el que hay un sujeto que piensa, y un cierto algo (en el sentido de algo único) que es pensado, allí donde la existencia da pensamiento, tiempo y espacio al pensador que existe.

La subjetividad es la verdad; la subjetividad es la realidad.

LA ENFERMEDAD MORTAL O LA DESESPERACIÓN Y EL PECADO *

III. EL PENSAMIENTO COMPROMETIDO

Prólogo

A muchos quizá les parezca un poco extraña la forma de esta «exposición», creyéndola demasiado rigurosa como para

* La obra original fue publicada en 1849. Reproducimos con la debida autorización la versión castellana publicada por Ed. Guadarrama S.A., Madrid.

que pueda ser edificante, y por otra parte demasiado edificante como para que pueda ser rigurosamente científica. Por lo que se refiere a lo último, no tengo formada opinión alguna; pero en cuanto a lo primero, no soy del mismo parecer en absoluto. Y dado el caso de que fuera demasiado rigurosa como para ser edificante, ello constituiría a mi juicio un gran fallo. Claro que una cosa es que no sea edificante para todos, ya que no todos cumplen las condiciones previas que el seguirlas supone, y otra muy distinta el que ella misma carezca del carácter propio de lo edificante. Porque según la regla cristiana todo, absolutamente todo, ha de servir para edificación. Por eso cabalmente será acristiana cualquier forma de cientificidad que no acabe siendo edificante. Toda exposición cristiana tiene que guardar cierta semejanza con las explicaciones que el médico da junto al lecho de un enfermo; de suerte que no se necesita ser un experto en la materia para hacerse una idea de las mismas, atendiendo a la circunstancia perentoria en que se dicen. Esta relación de lo cristiano a la vida —por contraste con una científica lejanía de la misma— o este lado ético de lo cristiano es precisamente lo edificante; y toda exposición que persiga este ideal, por muy rigurosa que sea, siempre se distinguirá completamente, con una diferencia cualitativa, de toda otra especie de cientificidad que pretenda ser «indiferente», y cuyo exaltado heroísmo estará cristianamente tan lejos de ser heroísmo que más bien será en el sentido cristiano una forma de curiosidad inhumana. El heroísmo cristiano, muy raro por cierto, consiste en que uno se atreva a ser sí mismo, un hombre individuo, este particular hombre concreto, solo delante de Dios, solo en la inmensidad de este esfuerzo y de esta responsabilidad. ¿Qué tendrá que ver con este heroísmo ese dejarse embaucar con la idea del puro hombre, o jugando a extrañarse con la historia universal?

Todo conocimiento cristiano, sea lo rigurosa que quiera su forma de expresarse, ha de ser en sí mismo algo preocupado; ya que esta preocupación constituye cabalmente lo edificante. La inquietud es la relación con la vida, con la realidad de la persona y, consiguientemente, en el sentido cristiano,

es la seriedad. La fría superioridad de la ciencia dista mucho, cristianamente, de ser la seriedad; al revés, en el sentido cristiano, no es más que broma y vanidad. Ahora bien, la seriedad es a su vez lo edificante.

Por tanto este pequeño libro es en un cierto sentido tan sencillo que pudo escribirlo un seminarista; aunque en otro sentido es quizá tan característico que no todos los profesores sean capaces de la misma empresa.

Pero, en todo caso, puedo afirmar que la urdimbre característica de este tratado es algo que he pensado a fondo y que su contenido también es, a pesar de todo, psicológicamente correcto. Ya sé que se da un estilo más solemne, tan solemne que no suele ser muy apropiado y que, por añadidura, cuando se está muy acostumbrado a él fácilmente termina por no decir nada.

Solamente me queda por hacer una advertencia, de seguro un poco superficial, pero que no tengo más remedio que hacerla. A saber, que deseo una vez por todas que los lectores caigan en la cuenta de que en todo este libro —cosa que en el mismo título indica bien a las claras— la desesperación es considerada como una enfermedad, no como una medicina. Porque en realidad la desesperación es algo muy dialéctico. Con ella ocurre como con la muerte, ya que ésta, en la terminología cristiana, también viene a significar la mayor miseria espiritual y, sin embargo, la curación está precisamente en morir, en morir a todas las cosas terrenas.

IV. LA MUERTE Y LA ENFERMEDAD MORTAL

Introducción

«Esta enfermedad no es de muerte» (Jn, XI, 4). Y, sin embargo, Lázaro murió. Pero como los discípulos no comprendieran lo que luego añadió Cristo: «Lázaro nuestro amigo está dormido, mas yo voy a despertarle» (XI, 11), entonces el Maestro les dijo ya sin ninguna ambigüedad: «Lázaro ha muerto» (XI, 14). Por lo tanto, Lázaro había muerto y con todo no se trataba de

una enfermedad mortal; estaba muerto y, no obstante, tal enfermedad no era de muerte.

Ahora sabemos, sin lugar a dudas, que Cristo estaba pensando en aquel milagro que iba a permitir a los contemporáneos —en cuanto éstos creyeran— «contemplar la gloria de Dios» (XI, 40); que estaba pensando hacer aquel milagro que iba a despertar a Lázaro de entre los muertos, de suerte que *esa enfermedad* no solamente no era mortal, sino que era, según predicción del mismo Cristo, «para gloria de Dios, para que el Hijo de Dios fuese glorificado por ella» (XI, 4). ¿Diremos acaso que si Cristo no hubiese resucitado a Lázaro habría dejado de ser igualmente cierto que esa enfermedad, la muerte misma, no era una enfermedad mortal? Desde el momento en que Cristo se acerca a la tumba y grita con fuerte voz: «Lázaro, sal fuera» (XI, 43), desde ese mismísimo momento empieza a ser totalmente cierto que *esa* enfermedad no es mortal. Y aunque Cristo no hubiese pronunciado tales palabras, ¿no bastaría acaso el solo hecho de que se acercase al sepulcro —él, que era «la resurrección y la vida» (XI, 25)— para darnos a entender con suficiente claridad que *esa* enfermedad no es mortal? ¿Acaso el solo hecho de que Cristo exista no indica ya bien a las claras que no se trata de ninguna enfermedad de muerte? ¡De qué le hubiera servido a Lázaro el haber resucitado de entre los muertos si, a fin de cuentas, tenía que terminar muriéndose! ¡De qué le hubiera valido de no existir aquel que es la resurrección y la vida para todos los que creen en él! No, no es porque Lázaro resucitase de entre los muertos por lo que se puede afirmar que *esa* enfermedad no es mortal sino por el hecho de que Cristo exista. Pues, hablando humanamente, la muerte es lo último de todo y sólo cabe abrigar esperanzas mientras se vive. En cambio, entendiendo las cosas cristianamente, la muerte no es en modo alguno el fin de todo, sino solamente un sencillo episodio incluido en la totalidad de una vida eterna; y, según ese mismo sentido cristiano, en la muerte caben infinitamente muchas más esperanzas que en lo que los hombres llaman vida, por mucho que ésta sea plena de salud y fuerzas.

Por lo tanto, en el sentido cristiano, ni la misma muerte alcanza la categoría de *enfermedad mortal*, y muchísimo menos la alcanza todo eso a lo que suele llamarse sufrimientos terrenos y temporales: necesidad, enfermedad, miseria, apuros, calamidades, penas, dolores del alma, cuidados y aflicción. Y aunque todo ello fuese tan pesado y penoso que los hombres, al menos los que sufren, se vieran obligados a exclamar: «Esto es peor que la muerte»..., sin embargo nada de esto, comparable a una enfermedad, pero en realidad no siéndolo, puede llamarse en el sentido cristiano una enfermedad mortal.

El cristianismo es el que ha enseñado al cristiano a pensar de manera tan altamente animosa sobre todas las cosas terrenales y mundanas, incluida la misma muerte. Casi como para que el cristiano se envalentone con esta soberbia elevación sobre todo lo que los hombres llaman de ordinario desgracias, sobre todo lo que los hombres llaman el peor de los males. Pero, por contrapartida, el cristianismo ha descubierto una miseria que ignora el hombre en cuanto tal; esta miseria es la de la enfermedad mortal. Para el cristiano es como una broma todo lo que el hombre natural considera horroroso; por eso, cuando éste hace la descripción de todos los horrores y ya no acierta a nombrar ninguno más, el cristiano no puede por menos que tomarlo en cierto modo a risa. Tal es la distancia del hombre natural al cristiano, algo similar a la que media entre el niño y el adulto: aquello por lo que el niño tiembla, no es nada para el adulto. En primer lugar, el defecto del niño consiste en que no conozca lo que es horrible; y, además, como consecuencia de su ignorancia anterior, en que se espante de aquello que no es horrible. Lo mismo le acontece también al hombre natural, que empieza por ignorar lo que es verdaderamente horrible y, sin embargo, no se libera del espanto, ni muchísimo menos, sino que se pone a temblar por lo que en realidad no es horrible. Aquí, a su vez, ocurre como con la relación divina del pagano: éste no conoce al verdadero Dios, pero no se para en tal ignorancia, sino que se arrodilla adorando a un ídolo como Dios.

Sólo el cristiano sabe lo que ha de entenderse por enferme-

dad mortal. Como cristiano ha recibido unos ánimos que el el hombre natural desconoce por completo..., estos ánimos los recibió aquél precisamente al aprender el temor por lo que es sobremanera horrible. Un hombre siempre consigue ánimos del siguiente modo: cuando teme un peligro mayor, el hombre siempre se siente con ánimos para arriesgarse a un peligro más pequeño; y cuando se tiene un temor infinito ante un peligro único, entonces todos los demás peligros nos resultan como inexistentes. Pero eso espantoso que el cristiano aprendió a conocer es la *enfermedad mortal.*

V. EL YO: RELACIÓN QUE SE RELACIONA CONSIGO MISMA

Libro primero. Capítulo I. Que la desesperación es la enfermedad mortal

La desesperación es una enfermedad propia del espíritu, del yo, y por consiguiente puede revestir tres formas: la del desesperado que ignora poseer un yo (desesperación impropiamente tal), la del desesperado que no quiere ser sí mismo y la del desesperado que quiere ser sí mismo.

El hombre es espíritu. Mas, ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero, ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y de necesidad, en una palabra; es una síntesis. Y una síntesis es una relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera no es todavía un yo.

En una relación entre dos términos, la relación es lo tercero como unidad negativa y los dos se relacionan con la relación y en relación con la misma; de este modo, y en lo que atañe a la definición del «alma», la relación entre el alma y el

cuerpo es una simple relación. Por el contrario, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente el yo.

Una tal relación que se relaciona consigo misma —es decir, un yo— tiene que haberse puesto a sí misma, o haber sido puesta por otro.

Si la relación, que se relaciona consigo misma, ha sido puesta por otro, entonces seguramente que la relación es lo tercero, pero esta relación, esto tercero, es por su parte una relación que a pesar de todo se relaciona con lo que ha puesto la relación entera.

Una relación así derivada es el yo del hombre; una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma está relacionándose a un otro. A esto se debe el que puedan darse dos formas de desesperación propiamente tal. Si el yo del hombre se hubiera puesto a sí mismo no podría hablarse más que de una sola forma: la de no querer uno ser sí mismo, la de querer liberarse de sí mismo; pero no podría hablarse de la desesperación que consiste en que uno quiera ser sí mismo. Precisamente esta última forma expresa la dependencia de la relación entera —la dependencia del yo—; expresa la imposibilidad de que el yo pueda alcanzar por sus propias fuerzas el equilibrio y el reposo, o permanecer en ellos, a no ser que mientras se relaciona consigo mismo lo haga también respecto de aquello que ha puesto toda la relación. Y por cierto que esta segunda forma de desesperación —la de uno que desesperadamente quiera ser sí mismo— lejos de constituir una peculiar especie de desesperación representa, por el contrario, una forma de tal carácter que en definitiva todas las formas de desesperación se resuelven y convergen en ella. Por eso, si quien se cree personalmente un desesperado, cayendo en la debida cuenta de la desesperación de que es presa y no hablando sin sentido acerca de la misma como de algo que simplemente le acontece —algo así como lo que le ocurre al que padece vértigos, que engañado por sus mismos nervios no hace más que hablar de un cierto peso que le echa abajo las sienes, o de algo que le hubiese caído sobre la cabeza, etc..., en cuanto tal

peso o presión no es en realidad nada externo, sino un reflejo invertido de la propia interioridad — si tal desesperado, repito, pretende con todas sus fuerzas, por sí mismo y nada más que por sí mismo, eliminar la desesperación, no podrá por menos de verificar que a pesar de todo permanece en la misma y que lo único que logra con su enorme esfuerzo supuesto no es otra cosa que irse hundiendo más profundamente en una todavía más profunda desesperación. La discordancia de la desesperación no es una simple discordancia, sino la de una relación que se relaciona consigo misma y que ha sido puesta por otro; de suerte que la discordancia de esta relación, existente de por sí, se refleja además infinitamente en la relación al poder que la fundamenta.

Porque, cabalmente, la fórmula que describe la situación del yo, una vez que ha quedado exterminada por completo la desesperación, es la siguiente: que al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera lúcida en el poder que lo ha creado.

VI. LA DESESPERACIÓN COMO DISCORDANCIA

Capítulo segundo. Posibilidad y realidad de la desesperación

¿Es la desesperación una ventaja o un defecto? En un sentido puramente dialéctico es ambas cosas. Si nos aferranos a la idea abstracta de la desesperación, sin pensar concretamente en ningún desesperado, de seguro que tendríamos que decir que la desesperación es una ventaja enorme. La posibilidad de esta enfermedad es la ventaja del hombre sobre el bruto, ventaja que nos caracteriza infinitamente más que la de andar vertical, ya que ella significa la infinita verticalidad o elevación que nos compete por el hecho de ser espíritu. La posibilidad de esta enfermedad es la ventaja del hombre sobre el bruto; caer en la cuenta de esta enfermedad es la ventaja del cristiano sobre el hombre natural; y estar curado de esta enfermedad es la felicidad del cristiano.

Por tanto, poder desesperar es una ventaja infinita; y, sin embargo, estar desesperado no solamente es la mayor desgracia y miseria, sino la perdición misma. No suele ser ésta, de ordinario, la relación entre la posibilidad y la realidad; pues, por lo general, si es una ventaja el poder ser esto o aquello, mucho más ventajoso será el serlo. Lo que significa que ser es más que poder ser. En cambio, por lo que atañe a la desesperación, ser un desesperado representa una caída respecto del poder de serlo; y tan profunda es la caída como infinita la ventaja de la posibilidad. Por consiguiente, respecto de la desesperación, lo más elevado es precisamente no estar desesperado. Sin embargo, esta precisión denota todavía alguna ambigüedad. Porque eso de no estar desesperado no es lo mismo, por ejemplo, que no ser cojo, o no estar ciego. Pues si no estar desesperado no significa ni más ni menos que no estarlo, entonces cabalmente lo cierto es que se está desesperado. No estar desesperado tiene que significar la destrucción de la posibilidad de estarlo; para que se pueda decir con toda verdad de un hombre que no está desesperado, es necesario que en cada momento esté eliminando la posibilidad. No suele ser ésta, de ordinario, la relación entre la posibilidad y la realidad. Si bien es cierto que los filósofos afirman que la realidad es la posibilidad eliminada, de suyo esto no es completamente exacto, ya que la realidad es la posibilidad cumplida, la posibilidad realizada. En cambio, en nuestro caso la realidad —no estar desesperado— en cuanto también es, consiguientemente, una negación, equivale a la posibilidad desarmada y suprimida de raíz. Es decir, que por lo general la realidad suele ser una confirmación de la posibilidad, sin embargo aquí equivale a una negación de la misma.

La desesperación es una discordancia en una síntesis cuya relación se relaciona consigo misma. Sin embargo, la síntesis no es la discordancia, sino meramente la posibilidad; o dicho de otra manera: en la síntesis radica la posibilidad de la discordancia. Si la misma síntesis fuera la discordancia, entonces no existiría en absoluto la desesperación, sino que ésta sería algo inherente a la naturaleza humana en cuanto tal, en una palabra, algo que no sería desesperación. Sería algo que le aconte-

ceria al hombre, algo que él padecería, poco más o menos como otra cualquiera de las enfermedades que contrae, o como la misma muerte que es el destino común. Pero no, el desesperar radica en el hombre mismo y si el hombre no fuera una síntesis tampoco podría desesperar; y si esta síntesis no hubiera salido cabalmente armónica de las manos de Dios, entonces el hombre tampoco sería capaz de desesperar.

¿De dónde viene, pues, la desesperación? De la relación en que la síntesis se relaciona consigo misma, mientras que Dios, que hizo al hombre como tal relación, lo deja como escapar de sus manos; es decir, mientras la relación se relaciona consigo misma. Y en el hecho de que esta relación sea espíritu, sea un yo, radica precisamente la responsabilidad a que la desesperación está sujeta en todos y cada uno de los momentos de su duración, y esto por más que el desesperado, engañándose ingeniosamente a sí mismo y engañando a los demás, pretenda hablarnos de su desesperación como de una simple desgracia que le ocurre. De esta manera, el desesperado no hace más que confundir su situación con la anteriormente aludida de los vértigos, con los cuales aquélla, aunque cualitativamente diversa, tiene mucho en común; puesto que los vértigos equivalen dentro de la categoría «alma» a lo que la desesperación es bajo la categoría «espíritu», no siendo raro que aquéllos guarden innumerables analogías con la última.

Ahora bien, una vez que ha hecho acto de presencia la discordancia que constituye la desesperación, ¿será una mera consecuencia el que persista? De ninguna manera; no se trata de una mera consecuencia. Si la discordancia persiste, ello no hay que achacarlo a la discordancia misma, sino a la relación que se relaciona consigo misma. Esto significa que siempre que la discordancia hace acto de presencia en todos y cada uno de los momentos de su duración hay que estar buscando el origen de su procedencia en la misma relación. Pongamos un ejemplo para aclarar por contraste este asunto. Supongamos que alguien ha atrapado una enfermedad cualquiera, y que la ha atrapado por imprudencia. La enfermedad, pues, está ahí, y desde el mismo momento de declararse empieza a ser indudablemente

una *realidad* cuyo origen es cada vez más *remoto*. Sería cruel e inhumano estar diciéndole sin cesar al enfermo: «en este mismo momento acabas de atrapar semejante enfermedad». Con ello se significaría que en cada momento se resolvía la realidad de la enfermedad en su correspondiente posibilidad. Es cierto que tal sujeto ha atrapado la enfermedad, pero lo hizo una vez, y la persistencia de la enfermedad no es más que una mera consecuencia del hecho de haberla atrapado aquella vez. Por eso no se le puede echar en todo momento la culpa del progreso de tal enfermedad; es verdad que la atrapó por imprudencia, pero no se puede afirmar que *siga atrapándola*. Muy distinto es el caso de la desesperación. Cada uno de los instantes reales de la desesperación tiene que ser referido a la posibilidad de la misma, y del hombre desesperado se puede afirmar que en cada uno de los momentos de su desesperación duradera la *está atrapando*. En este caso, el tiempo presente queda siempre como volatilizado en relación con la realidad situada ya en el pasado, y en cada uno de los instantes reales de la desesperación tiene el desesperado que portar como algo presente todo lo que haya podido acontecer en el pasado. Esto se debe a que la desesperación es una categoría propia del espíritu, y en cuanto tal relativa a lo eterno del hombre. Ahora bien, el hombre no puede liberarse de lo eterno; no, no podrá por toda la eternidad. No, el hombre no podrá una vez por todas arrojar lo eterno lejos de sí; nada hay más imposible. Siempre que el hombre está sin lo eterno es porque lo ha rechazado o lo está rechazando todo lo lejos que puede... pero lo eterno vuelve a cada instante; y esto significa que el desesperado está atrapando a cada instante la desesperación. Ya que la desesperación no procede de la discordancia, sino de la relación que se relaciona consigo misma. Y un hombre no puede deshacerse de esta correlación; esto le sería tan imposible como deshacerse de su propio yo, cosa que por lo demás es idéntica con la primera, ya que de seguro el yo es la autorrelación.

VII. EL YO DESLIGADO DEL PODER QUE LO SUSTENTA

Capítulo tercero. La desesperación es «la enfermedad mortal»

Este concepto de «enfermedad mortal» exige que lo precisemos de una manera muy peculiar. Directamente significa una enfermedad cuyo fin o desenlace es la muerte. De este modo la enfermedad mortal suele tomarse como sinónimo de una enfermedad de la que se muere. Pero en este sentido no puede llamarse enfermedad mortal a la desesperación. Ya que, cristianamente, la muerte misma no es más que un tránsito a la vida.

Por lo tanto, en el sentido cristiano, no hay ninguna enfermedad terrena o corporal que sea mortal. Pues de seguro que es la muerte el último trance de la enfermedad, mas la muerte misma no es lo último. Por todo esto, para que pueda hablarse con absoluta precisión tiene que darse el caso en que lo último sea la muerte y la muerte sea lo último. Y éste es cabalmente el caso de la desesperación.

Y, sin embargo, la desesperación es la enfermedad mortal en otro sentido todavía más categórico. Porque el desesperado está infinitamente lejos de llegar a morir —entendiéndolo en el sentido directo— de esta enfermedad, o de que esta enfermedad termine con la muerte corporal. Al revés, el tormento de la desesperación consiste exactamente en no poder morirse. De esta manera la situación del desesperado tiene mucha similitud con la de un agonizante que yace en el lecho de muerte, debatiéndose con ella sin poder morirse. Así estar «mortalmente enfermo» equivale a no poder morirse, ya que la desesperación es la total ausencia de esperanzas, sin que le quede a uno ni siquiera la última esperanza, la esperanza de morir. Pues cuando la muerte es el mayor de todos los peligros, se tienen esperanzas de vida, pero cuando se llega a conocer un peligro todavía más espantoso que la muerte, entonces tiene uno esperanzas de morirse. Y cuando el peligro es tan grande que la muerte misma se convierte en esperanza, entonces tenemos la desesperación

como ausencia de todas las esperanzas, incluso la de poder morirse.

En esta última acepción, es la desesperación la enfermedad mortal. Ese tormento contradictorio, esa enfermedad del yo que consiste en estar muriendo eternamente, muriendo y no muriendo, muriendo la muerte. Pues morir significa que todo ha terminado, pero morir la muerte significa que se vive el mismo morir; basta que se viva la muerte un solo momento para que se la viva eternamente. Para que el hombre muriera de desesperación, como muere de otra enfermedad cualquiera, sería necesario que lo eterno en él —el yo— pudiese morir en el mismo sentido que el cuerpo muere a causa de la enfermedad.

Pero esto es imposible. El morir de la desesperación se trasmuta constantemente en una vida. El desesperado no puede morir. «Así como el puñal no puede matar el pensamiento», así tampoco la desesperación, gusano inmortal y fuego inextinguible, puede devorar lo eterno —el yo— que es el fundamento en que aquélla radica. No obstante, la desesperación es precisamente una *auto*destrucción, pero impotente, incapaz de conseguir lo que ella quiere. Porque esta consunción lo que quiere es devorarse a sí misma, pero no lo consigue, y esta impotencia es una nueva forma de íntima consunción, en la cual, sin embargo, la desesperación vuelve a sentirse incapaz de conseguir lo que busca: su propia extinción. Se trata de una especial potenciación, o de la ley de la potenciación correspondiente. Tal es la fogosidad propia de la desesperación, o su incendio frío; como una carcoma característica, siempre en movimiento hacia dentro, hundiéndose más y más en la íntima consunción desapoderada e impotente. Y no es ningún consuelo para el desesperado, ni muchísimo menos, que la desesperación no le devore por completo; este consuelo es cabalmente su suplicio, y lo que mantiene la carcoma en vida y la vida en la carcoma. Porque aunque no desesperado precisamente en este aspecto, desespera con todo de que no pueda devorarse a sí mismo, de que no pueda deshacerse de sí mismo y quedar reducido a nada. Ésta es la fórmula de la especial potenciación

de la desesperación, la continua subida de la fiebre en esta enfermedad del yo.

Un desesperado desespera a propósito de *algo.* Esto es lo que parece a primera vista, pues en seguida se muestra la verdadera desesperación, o la desesperación en su verdadera figura. Mientras el hombre desesperaba de *algo* lo que propiamente hacía no era otra cosa que desesperar de *sí mismo,* y lo que ahora quiere es deshacerse de sí mismo. Esto es lo que le pasa, por ejemplo, al ambicioso de dominio, al que tiene el lema de «césar o nada», que en cuanto no llega a ser césar se pone a desesperar sobre el particular. Pero en realidad lo que esto significa es algo distinto, a saber: que el tal sujeto, precisamente por no haber llegado a ser césar, ya no puede soportarse a sí mismo. Por lo tanto no desespera propiamente sobre el particular de no haber llegado a ser césar, sino del propio yo que no lo ha llegado a ser. Y este propio yo, que en el caso de haberse convertido en césar habría hecho las delicias de toda su vida —no por eso menos desesperada, aunque en otro sentido— este propio yo, repito, es ahora para él lo más insoportable de todo. Visto, pues, más de cerca, lo insoportable para tal sujeto no está en el hecho de no haber llegado a ser césar, sino que lo que le resulta insoportable es el propio yo que no llegó a serlo, o dicho todavía más exactamente, lo que le resulta insoportable de todo punto es el no poder deshacerse de sí mismo. Si hubiese llegado a ser césar, habría encontrado una bonita manera, aunque desesperada, de haberse deshecho de sí mismo; pero una vez que no llegó a serlo, ya no le queda sino esa desesperada impotencia de no poder deshacerse de sí mismo. Tampoco lo hubiera llegado a hacer de haberse convertido en césar, pero al menos tendría la impresión de haberse deshecho de sí mismo; en cambio, ahora, al no convertirse en césar, está desesperado de no poder destruirse a sí mismo. Por eso manifiesta tener un punto de vista muy superficial el que afirma respecto a un desesperado, como si ello fuera su merecido castigo: que se está destruyendo a sí mismo. Sin duda que semejante punto de vista se debe a no haber visto nunca una persona desesperada, ni siquiera a sí mismo. Puesto que el desesperado cabalmente

desespera por eso, por no poder destruirse, y esto es lo que en realidad contituye su tormento. Y es natural que no pueda destruirse, ya que la desesperación ha puesto fuego a una cosa refractaria, a algo que no puede ser pasto de las llamas, es decir: al yo.

Por tanto, desesperar de algo no es todavía la auténtica desesperación. Es el comienzo, o como cuando el médico dice de una enfermedad: todavía no se ha declarado. Una vez declarada la desesperación, uno desespera de sí mismo. Aquí podemos traer el ejemplo de la muchacha que está desesperada de amor. Desespera, pues, por la pérdida de su novio, porque éste ha muerto, o porque le ha sido *infiel*. Pero *ninguno* de estos síntomas son los de una desesperación declarada; lo grave está en que la muchacha desespera de sí misma. Este propio yo del que ella se hubiera desentendido o lo hubiera dejado perder de la manera más deliciosa para convertirlo en el de «su» amado..., este propio yo, repito, le resulta ahora a ella un verdadero suplicio, ya que tiene que ser un yo sin «él». Este propio yo que hubiera podido ser la riqueza de toda su vida —en otro sentido no menos desesperado— se le ha tornado ahora un vacío repugnante, puesto que «él» ha muerto; o ha llegado a ser para ella algo que le da asco, ya que le recuerda constantemente que ha sido engañada. En esta situación, intenta acercarte a la muchacha diciéndole: «te estás consumiendo del todo»; y ella te responderá: «¡ah, qué más querría yo; pero no, mi tormento consiste precisamente en no poder consumirme del todo!»

Desesperar uno de sí mismo, querer uno desesperadamente deshacerse de sí mismo, es la fórmula de toda desesperación, de suerte que también la otra forma de desesperación: «que uno desesperadamente quiera ser sí mismo», puede resolverse en la primera, «que uno desesperadamente no quiera ser sí mismo». De la misma manera que anteriormente —véase capítulo I— resolvimos la forma: «que uno desesperadamente no quiera ser sí mismo», en la forma: «que uno desesperadamente quiera ser sí mismo». Porque un desesperado quiere desesperadamente ser sí mismo. Pero al mismo tiempo de querer esto, ¿acaso no quiere también desembarazarse de sí mismo? Desde

luego, así parece al menos a primera vista; mas cuando se considera el caso más de cerca, entonces se ve que la contradicción es la misma. El yo que aquél desesperadamente quiere ser, es un yo que él no es —ya que querer ser el yo que uno es en verdad representa cabalmente todo lo contrario de la desesperación—. En una palabra, que lo que aquél quiere no es otra cosa que desligar su yo del poder que lo fundamenta. Pero en esto fracasa inevitablemente, a pesar de toda su desesperación; porque a pesar de todos los esfuerzos de la desesperación, aquel poder es más fuerte y le constriñe a ser el yo que él no quiere ser. Y de este modo siempre pretende el hombre deshacerse de sí mismo, del yo que realmente es, para llegar a ser un yo de su propia invención. Ser ese yo que él quiere —aunque en otro sentido no iba a ser menos desesperado— habría constituido para él las delicias de su vida, pero estar constreñido a ser un yo que él no quiere ser constituye su verdadero suplicio, el cual consiste en no poder desembarazarse de sí mismo.

Sócrates probaba la inmortalidad del alma por la imposibilidad de que la enfermedad propia de la misma —el pecado— la destruya; algo que no pasa con las enfermedades corporales, las cuales acaban con el cuerpo. Así también se puede demostrar muy bien lo eterno que hay en el hombre por la imposibilidad en que precisamente estriba el suplicio contradictorio de la desesperación.

Si no hubiera nada de eterno en nosotros, entonces nos sería imposible desesperarnos; mas, por otra parte, si la desesperación fuese capaz de destruir nuestra alma, entonces tampoco existiría en modo alguno la desesperación.

De esta manera es la desesperación, esta enfermedad en el propio yo, la enfermedad mortal. El desesperado es un enfermo de muerte. De esta enfermedad se puede afirmar —si bien en sentido completamente distinto al de que de ordinario tiene respecto a algunas enfermedades— que ha atacado las partes más nobles; y, sin embargo, el desesperado no puede morir. La muerte no es aquí el último trance de la enfermedad, sino que es incesantemente lo último. Es imposible quedar curado de esta enfermedad mediante la muerte, ya que aquí la enfer-

medad y su tormento... y la muerte consisten cabalmente en no poder morirse.

Ésta es la situación característica de la desesperación. Y por más que el desesperado logre evitar muchos de sus malos tragos, por más que el desesperado alcanze su éxito completo —cosa valedera sobre todo para el caso de aquella especie de desesperación que esté ignorante de ser— en la empresa de la pérdida del propio yo, hasta haberlo perdido de tal manera que no se note para nada..., no obstante, la eternidad pondrá de manifiesto que su situación era desesperada y volverá a enclavarlo en su propio yo, con lo que el suplicio permanecerá, al serle imposible deshacerse de su yo y quedando al descubierto que lo del éxito era un ensueño. Y es natural que la eternidad actúe de esta manera, puesto que poseer un yo y ser un yo es la mayor concesión —una concesión infinita— que se le ha hecho al hombre, pero además es la exigencia que la eternidad tiene sobre él (...).

VIII. EL YO FANTÁSTICO: CARENCIA DE FINITUD

Libro tercero. Capítulo I. La desesperación considerada no precisamente en cuanto se reflexiona sobre el hecho de si es o no consciente, sino sólo reflexionando sobre los momentos que constituyen la síntesis

I. *La desesperación vista bajo la doble categoría de finitud-infinitud*

El yo es la síntesis consciente de infinitud y finitud, que se relaciona consigo misma, y cuya tarea consiste en llegar a ser sí misma, cosa que sólo puede verificarse relacionándose uno con Dios. Ahora bien, llegar a ser sí mismo significa que uno se hace concreto. Pero hacerse concreto no significa que uno llegue a ser finito o infinito, ya que lo que ha de hacerse concreto es ciertamente una síntesis. La evolución, pues, consistirá en que uno vaya sin cesar liberándose de sí mismo en el hacerse infi-

nito del yo, sin que por otra parte deje de retornar incesantemente a sí mismo en el hacerse finito de aquél. Por el contrario, si el yo no llega a ser sí mismo, entonces lo tenemos desesperado, sépalo o no lo sepa. En definitiva, un yo siempre está en devenir en todos y cada uno de los momentos de su existencia, puesto que el yo *en potencia* realmente no existe, sino que es algo que meramente tiene que hacerse. Por lo tanto el yo no es sí mismo mientras no se haga a sí mismo, y el no ser sí mismo es cabalmente la desesperación.

1. *La desesperación de la infinitud equivale a falta de finitud*

La razón última de este fenómeno radica en la dialéctica de que el yo sea una síntesis, por lo cual una cosa nunca deja de ser su contraria. A esto se debe el que ninguna forma de desesperación pueda ser definida directamente —es decir, de un modo no dialéctico—, sino sólo reflexionando sobre su contraria. Desde luego, se puede describir directamente la situación del desesperado dentro de la desesperación, y esto es lo que hace el poeta recurriendo a la réplica; en cambio para definir la desesperación siempre es necesario el recurso a lo opuesto de la misma. Aquella réplica no podría ser poéticamente valiosa si no reflejara en el colorido de su expresión el contraste dialéctico.

Por eso toda existencia humana, tanto la que se cree ya infinita como la que meramente lo pretenda, no es otra cosa que desesperación; sí, todos y cada uno de los momentos en que una existencia humana se ha hecho infinita, o meramente lo pretenda, son una desesperación. Ya que el yo es la síntesis en que lo finito es lo que limita y lo infinito es lo que ensancha. De ahí que la desesperación peculiar de la infinitud sea lo fantástico, lo ilimitado; pues solamente se da un caso en que el yo esté incontaminado y libre de la desesperación, a saber: cuando, precisamente por haber desesperado, se fundamenta transparentemente en Dios.

Es cierto que lo fantástico dice primeramente relación con

la fantasía; pero la fantasía se relaciona a su vez con el sentimiento, el conocimiento y la voluntad, de suerte que un hombre puede tener un sentimiento, un conocimiento y una voluntad fantásticos. La fantasía es, en general, el medio de la «infinitización»; aquella que no es una facultad como las demás facultades, sino que es — si se quiere expresar así — la facultad de *instar omnium*. En definitiva, los sentimientos, los conocimientos y la voluntad que haya en un hombre dependen de la fantasía que tenga, es decir, de cómo todas aquellas cosas *se proyectan reflexivamente en la fantasía*. La imaginación equivale a la reflexión infinitizadora, por lo que el viejo Fichte tenía mucha razón al suponer que la fantasía, incluso respecto del conocimiento, es el origen de las categorías. El yo es reflexión, y la fantasía es reflexión, es reproducción del yo, lo que representa la posibilidad del yo. La fantasía es la posibilidad de toda reflexión; y la intensidad de este medio es la posibilidad de la misma intensidad del yo.

Lo fantástico es, en general, aquello que transporta al hombre de tal manera hacia lo infinito que no hace sino descaminarle todo lo que puede lejos de sí mismo, manteniéndole apartado en la imposibilidad de retornar a sí mismo.

De este modo, una vez que el sentimiento se torna imaginario, el yo se va evaporando poco a poco, hasta no ser al final más que una especie de sensibilidad impersonal, la cual inhumanamente no pertenece ya a ningún hombre, sino que inhumanamente, y como quien dice de un modo sentimental, participa en el destino de una u otra abstracción, por ejemplo, la humanidad *in abstracto*. De la misma manera que el reumático no es dueño de sus sensaciones, sino que éstas están a merced de los vientos y del clima, de suerte que aquél no puede por menos de notar inmediatamente cuando va a haber un cambio de tiempo..., así también le acontece al hombre a quien el sentimiento se le ha vuelto fantástico: que en cierto modo se torna infinito, pero no de forma que se vaya haciendo más y más sí mismo, sino no dejando de perderse constantemente.

Lo mismo pasa con el conocimiento cuando éste se torna fantástico. La ley del progreso del yo en referencia al conoci-

miento, en cuanto ha de ser verdad que el yo se haga a sí mismo, no es otra cosa que la de que el grado ascendente del conocimiento corresponda al grado del conocimiento de sí mismo, es decir, que el yo, cuanto más conoce, más se conozca a sí mismo. De lo contrario, el conocimiento se convertirá, en la medida de su ascensión, en una forma de conocimiento inhumano, en cuya consecución se destruirá el yo del hombre, algo así como sucedió con la edificación de las pirámides que costaron tantas vidas humanas, o lo que sucede en esa música de coros rusos en que los hombres se destrozan la voz con el fin de dar, poco más o menos, una sola nota.

Igualmente, cuando la voluntad se torna fantástica, el yo no hace sino evaporarse más y más. En este caso la voluntad no será en el mismo grado concreta, de suerte que cuanto más infinita se haga en los propósitos y resoluciones, tanto más presente sea a sí misma y actualmente disponible para todas las pequeñas tareas que han de realizarse en seguida. De este segundo modo la voluntad, haciéndose infinita, retorna con la mayor exactitud a sí misma, de suerte que *cuando más lejos* estaba de sí misma —ya que había alcanzado la máxima infinitud con sus propósitos y resoluciones— tanto más *cerca* que nunca se encuentra de sí misma en la disponibilidad de llevar a cabo todas las pequeñas tareas finitas que pueden realizarse todavía hoy, en esta misma hora y en este mismo instante.

Y cuando el sentimiento, el conocimiento o la voluntad se han vuelto fantásticos, entonces el yo entero corre el peligro de tornarse también imaginario; ya sea de una forma más bien activa, arrojándose el hombre mismo en el mundo de la fantasía, ya sea de una forma preponderantemente pasiva, como si lo hubieran transportado allá, pero en ambos casos sin dejar de ser responsable. En definitiva, el yo lleva así una existencia fantástica dentro de una infinitización abstracta, o en medio de un abstracto aislamiento, siempre faltándole su mismidad, de la cual no hace sino alejarse más y más. Aclaremos este fenómeno con un ejemplo tomado de la esfera religiosa. La relación con Dios representa una infinitización; pero esta infinitización puede transportar fantásticamente a un hombre de tal manera

que sólo se convierta en una borrachera. A un hombre le puede parecer insoportable la idea de tener que existir delante de Dios, ya que en esa situación el hombre no podría retomar a sí mismo y hacerse a sí mismo. Semejante sujeto, fantásticamente religioso, diría — para personificarle con sus propias palabras —: «Se comprende que pueda vivir un gorrión, puesto que éste no barrunta que existe delante de Dios. Pero ¡saber que se existe delante de Dios, y no volverse loco en el mismo momento o no convertirse en nada!»

Mas porque un hombre esté así en la proa de lo imaginario y, consiguientemente, sea un desesperado, sin embargo, aunque la mayoría de las veces aquello quede al descubierto, no queremos decir con ello que nuestro buen hombre no pueda seguir viviendo como si tal cosa, y ser un hombre según parece, ocupándose de lo temporal, contrayendo matrimonio, multiplicándose en la prole y siendo honrado y bien visto de todos, sin que nadie quizá llegue a notar para nada que a nuestro buen hombre le falta un yo en el sentido más profundo de la palabra. Claro que en el mundo no se hace mucho hincapié en estas cosas; y un yo es precisamente la cosa por la que menos se pregunta en el mundo, al mismo tiempo que nada hay más peligroso que el hecho de dar a notar que se tiene. Por cierto que el mayor de todos los peligros, el de la pérdida del yo, puede pasar en el mundo completamente desapercibido, como si fuera una nadería. Ninguna pérdida puede acontecer tan sin ruidos y ningún lamento; toda pérdida, por ejemplo: un brazo, una pierna, cinco duros, una esposa..., ¡ah, eso sí que se nota bastante!

IX. EL YO MEZQUINO: CARENCIA DE INFINITUD

2. *La desesperación de la finitud equivale a falta de infinitud*

La razón de este fenómeno — según quedó expuesto en el apartado anterior — radica en la dialéctica de que el yo sea una síntesis, por lo cual una cosa nunca deja de ser su contraria.

Carecer de infinitud es desesperada limitación y estrechez. Aquí, naturalmente, sólo se habla de limitación y estrechez en el sentido ético. En cambio, en el mundo propiamente no se habla más que de estrechez intelectual o estética, y, sobre todo, de lo que más se habla es de las estrecheces en el sentido económico; ya que la mundanidad consiste cabalmente en que se atribuya un valor infinito a lo indiferente. La consideración mundana de las cosas siempre se refiere a las diferencias entre hombre y hombre, no teniendo —como es obvio, puesto que tenerlo significa espiritualidad— ninguna comprensión para lo único necesario y, en consecuencia, tampoco la tiene acerca de la limitación y estrechez que representa el hecho de haberse uno perdido a sí mismo; sólo que ahora esta pérdida no acontece mediante la evasión hacia lo infinito, sino haciéndose uno completamente finito y, en vez de ser un yo, haberse convertido en un número, en uno de tantos, en una simple repetición de esa eterna monotonía.

La limitación desesperada es carencia de originalidad, o que uno se ha despojado a sí mismo de su originalidad primitiva, habiéndose, en el sentido espiritual, castrado. Porque todo hombre, en su estructura primitiva, está natural y cuidadosamente dispuesto para ser un yo, y en cuanto tiene sin duda muchos bordes, pero éstos no han de destemplarse, sino afilarse con suavidad, de suerte que el hombre de ninguna manera renuncie a ser sí mismo por miedo a los hombres, o movido por el mismo miedo no se atreva siquiera a ser sí mismo en toda su singularidad más esencial —incluso con sus mismos bordes; los cuales, desde luego, no han de destemplarse— y en la cual uno es sí mismo delante de sí mismo. Pero así como hay una especie de desesperación que se hunde ciegamente en lo infinito perdiéndose uno mismo, también hay otra que consiste poco más o menos en que «los demás» le escamoteen a uno su propio yo. De esta manera, con tanto mirar a la muchedumbre de los hombres en torno suyo, con tanto ajetreo en toda clase de negocios mundanos, con tanto afán por llegar a ser prudente en el conocimiento de la marcha de todas las cosas del mundo…, nuestro sujeto va olvidándose de sí mismo, e incluso llega a

olvidar —entendiéndose en el sentido divino de la expresión— cómo se llama, sin atreverse ya a tener fe en sí mismo, encontrándose muy arriesgado lo de ser uno sí mismo, e infinitamente mucho más fácil y seguro lo de ser como los demás, es decir, un mono de imitación, un número en medio de la multitud.

En el mundo realmente nadie cae en la cuenta de esta forma de desesperación. Al revés, el hombre que se ha perdido a sí mismo de esa manera, y precisamente por ello, entra en posesión de todas las perfecciones requeridas para tomar parte en cualquier empresa o negocio, pudiendo estar seguro de que el éxito no tardará en sonreírle en el mundo. Aquí no hay ningún entorpecimiento, aquí el hombre no encuentra ninguna dificultad con su propio yo o con la tarea de hacerse infinito, sino que queda pulido como un canto rodado y como una moneda corriente que va de mano en mano. Nadie le considera en absoluto como un hombre desesperado, sino que todos ven en él un hombre a carta cabal. El mundo en general, cosa bien obvia, no tiene ni idea acerca de lo auténticamente terrible. Es natural que no se considere en modo alguno como desesperación lo que no le acarrea a uno ninguna molestia en la vida, sino que la hace más cómoda y placentera. Para ver que ésta es la perspectiva de los juicios mundanos basta hacer, por ejemplo, un mero repaso de casi todos los refranes al uso, los cuales no son más que reglas de prudencia. Así se dice que uno tendrá que arrepentirse diez veces por haber hablado, en contra de una por haberse callado. Y ¿por qué? Porque el haber hablado en cuanto hecho externo puede acarrearle a uno muchas molestias, ya que se trata de una realidad. ¡Como si el callarse no fuera nada! Siendo así que el callarse constituye el mayor de los peligros. Pues, callándose, uno queda como totalmente abandonado a sí mismo sin que la realidad venga a echarle una mano con los castigos que ella impone, o dejando que las consecuencias de lo que ha dicho caigan sobre él. En este sentido la cosa va bien cuando uno se calla. Pero precisamente por eso, el que sabe lo que es lo terrible, teme más que ninguna otra cosa cualquier yerro o falta que se pierda en la acción interiorizadora, sin dejar ningún rastro en el exterior. También

es peligroso a los ojos del mundo el arriesgar algo. Y ¿por qué? Porque así se puede perder. Lo prudente es no arriesgar nada. Y, sin embargo, cabalmente, por no arriesgar nada se puede perder con la más espantosa facilidad lo que difícilmente se hubiera perdido arriesgándose, por mucho que se perdiera, y que en todo caso no habría perdido nunca con esa facilidad y como si fuese nada. ¿Qué es lo que puede perder uno de esta manera? ¡A sí mismo! Pues si yo me he arriesgado en falso, entonces no pasa nada, la misma vida me ayuda con su castigo. Mas si no arriesgo nada en absoluto, ¿quién me ayudará entonces? ¿De qué me servirá sacar, cobardemente, partido de todas las ventajas del mundo porque no he arriesgado nada en el sentido más eminente de la palabra —lo que significaría que uno había obrado con plena conciencia de sí mismo— si *pierdo* mi propio yo?

Esto es lo que cabalmente sucede con la desesperación de la finitud. El hombre que está así desesperado puede vivir a las mil maravillas en la temporalidad, y ser un hombre en apariencia alabado por los demás, honrado y bien visto, ocupándose siempre en toda clase de proyectos terrenos. Desde luego, lo que se llama mundanidad no es más que la suma de tales hombres, sobre los que se puede afirmar que han quedado adscritos al mundo. Semejantes hombres hacen gala de sus recursos, amontonan dinero, realizan sensacionales hazañas mundanas, son artistas de la previsión, etc., etc..., e incluso quizá pasen a la historia, pero no son en modo alguno sí mismos, no tienen en el sentido espiritual ningún yo, no poseen ningún yo en virtud del cual arriesgarlo todo en un momento dado, ni poseen ningún yo delante de Dios; y todo esto a pesar de ser tan egoístas.

X. EL YO IRREAL: CARENCIA DE NECESIDAD

II. *La desesperación vista en la doble categoría posibilidad-necesidad*

Para hacerse uno —y el yo ha de hacerse con toda libertad— son igualmente esenciales la posibilidad y la necesidad. De la

misma manera que a la constitución del yo pertenecen la infinitud y la finitud, así también la posibilidad y la necesidad. Por eso tan desesperado es el yo que carece de posibilidades, como el que no tiene ninguna necesidad.

1. *La desesperación de la posibilidad equivale a la carencia de necesidad*

La razón de este fenómeno, según quedó demostrado, radica en la dialéctica.

Del mismo modo que lo finito es lo que limita respecto de la infinitud, así también es la necesidad lo que retiene en relación con la posibilidad. Desde el momento en que el yo, en cuanto síntesis de finitud e infinitud ha sido puesto y es «en potencia» pero precisamente para hacerse en seguida «en acto», desde ese mismo momento empieza aquél a proyectarse en el medio de la fantasía, y con ello se está revelando ya la infinita posibilidad. El yo «en potencia» es tanto posible como necesario; ya que sin duda es sí mismo, pero teniendo que hacerse. En tanto que es sí mismo se trata de una necesidad, y en cuanto ha de hacerse estamos ante una posibilidad.

Si la posibilidad derriba a la necesidad por los suelos, entonces el yo sale en volandas a la grupa de la posibilidad, huyendo de sí mismo, y sin que quede nada necesario a lo que retornar. Éste es el caso de la desesperación propia de la posibilidad. Semejante yo se convierte en una posibilidad abstracta, debatiéndose hasta el cansancio en lo posible, sin que con todo se mueva del sitio, e incluso sin haber alcanzado ningún sitio, puesto que lo necesario es cabalmente el sitio. Hacerse uno a sí mismo es precisamente un movimiento en el sitio. Devenir significa en general un cambio de lugar, pero devenir uno sí mismo equivale a un movimiento sobre el terreno.

De esta manera, la posibilidad aparece cada vez mayor a los ojos del yo y éste ve surgir posibilidades por todas partes, ya que nada se torna real. Hasta que al fin todo es posible, lo que quiere decir que el abismo se ha tragado al yo. La más pequeña posibilidad necesitaría un poco de tiempo para reali-

zarse, pero al final ya no hay tiempo, pues el tiempo necesario para la realidad se ha hecho cada vez más corto, y en definitiva todo se resuelve en una instantaneidad desapoderada. La posibilidad va creciendo constantemente en intensidad, pero no en el sentido de la realidad, sino en el sentido de la misma posibilidad; ya que en el sentido de la realidad lo intensivo consiste en que algo de lo que era posible se haga real. Porque tan pronto como algo se revela posible, en el mismo momento ya está pisándole los talones otra nueva posibilidad y, sin que hagamos nada por nuestra parte, nos encontraremos irremediablemente envueltos en un círculo de fantasmagorías, las cuales desfilarán tan rápidas que todo nos parecerá posible; y es precisamente en este momento definitivo cuando el individuo ya no será otra cosa que un puro fantasma.

Al yo le falta realidad en esta situación. ¡No cabe duda! Y éste es en general el modo de hablar de la gente; por ejemplo, cuando nos dice que fulano se ha hecho irreal. Pero mirando las cosas más de cerca, lo que propiamente le falta a nuestro individuo es la necesidad. Porque los filósofos no tienen razón al afirmar que la necesidad es la unidad de posibilidad y realidad; no, la realidad es la unidad de posibilidad y necesidad. Tampoco es falta de fuerza la que padece el yo cuando se dispara de un modo tan salvaje por los derroteros de la posibilidad, al menos no se puede entender esa ausencia de vigor como la entiende la gente de ordinario. No, lo que le falta en realidad es la fuerza de la obediencia, el vigor para someterse a la necesidad incluida en el propio yo, a lo que podríamos llamar sus fronteras interiores. La desgracia de semejante sujeto tampoco consiste en que no haya llegado a ser nada en el mundo, sino que su desgracia consiste en no haber caído en la cuenta de sí mismo, en no haberse apercibido de que el yo que él es representa algo completamente determinado y en cuanto tal una necesidad. Lo único que ha hecho es perderse a sí mismo, dejando que su propio yo se proyectara fantásticamente en el mundo de la posibilidad. Incluso para mirarse en un espejo es un requisito necesario el que se conozca uno *a sí mismo*, pues en otro caso no se verá a *sí mismo*, sino que

meramente contemplará a un hombre. Sin embargo, el espejo de la posibilidad no es un espejo corriente y por eso toda la prudencia es poca para mirarse en él. Pues es el espejo del que con mayor razón se puede afirmar que es engañoso. Un yo que se espeja de esta o de la otra manera en la posibilidad de sí mismo es solamente una verdad a medias, ya que en la posiblidad de sí mismo el yo está muy lejos de ser sí mismo, o a lo más a medio camino. Y en esa coyuntura lo que importa es saber qué determinaciones próximas tomará la parte necesaria de ese mismo yo. Con la posibilidad acontece como con un niño al que se le invita a participar en uno u otro juego; el niño está dispuesto a jugar inmediatamente, pero lo que importa es saber si los padres lo consienten. Pues bien, la necesidad viene a ocupar en nuestro caso el puesto de los padres.

Es indudable que en lo posible caben todas las posibilidades. Ésta es la razón de que el yo pueda extraviarse de mil maneras posibles por los derroteros de la posibilidad, pero en definitiva todas esas maneras se reducen a dos. Una forma de extravío es el deseo y la nostalgia, y la otra es el de la melancolía imaginativa. Entre paréntesis digamos que la primera forma tiene algo que ver con el camino de la esperanza y la segunda con el temor y la angustia. Con la posibilidad del deseo pasa algo muy semejante a lo que le aconteció a aquel caballero, del que tanto se habla en los libros de aventuras y en las leyendas populares, que cabalgando un día, no muy lejos de sus dominios, alcanzó a ver de repente un ave extraña, y pareciéndole al principio que la tenía muy próxima, se puso a seguirla con todo ahínco, mientras que el ave no dejaba de volver a tomar vuelo cada vez que aquél se le acercaba...; hasta que de esta manera se echó la noche encima y nuestro caballero estaba ya muy lejos de los suyos, sin poder encontrar el camino de vuelta en unos parajes tan desconocidos. Pues esto mismo es lo que le sucede al hombre que, en vez de sujetar la posibilidad con las riendas de la necesidad, se pone a correr tras la primera..., hasta que al final ya no acierta a encontrar el camino de retorno a sí mismo.

En el caso de la melancolía acontece todo lo contrario, pero

de la misma manera. El individuo, melancólicamente anhelante, empieza persiguiendo una posibilidad de la angustia, hasta que al final esta posibilidad lo aleja de sí mismo y le deja que se muera en esa angustia, o que se muera precisamente en aquello de lo que más le angustiaba tener que morirse.

XI. EL YO TRIVIAL: CARENCIA DE POSIBILIDAD

2. *La desesperación de la necesidad equivale a la carencia de posibilidad*

Si comparamos el extravío en la posibilidad con los balbuceos de un niño, entonces la carencia de posibilidad la tendríamos que comparar con el estado de mudez. La necesidad es como un montón de sólo consonantes, y no hay modo de pronunciarlas si no entra en juego la posibilidad. La existencia humana es desesperada siempre que falta la posibilidad, siempre que se la haya conducido al límite de tal carencia, y aquélla nunca dejará de ser desesperada en ninguno de los momentos que le falte la posibilidad.

Con frecuencia se afirma que en definitiva no hay más que un cierto período de la vida que sea rico en esperanzas, o se habla de que sólo hasta cierto tiempo y cierto momento de la vida se es o se fue muy rico en esperanzas y posibilidades. Pero todo este modo de hablar es meramente humano, y no llega a ser verdadero, ya que todas estas esperanzas y toda esta desesperación no son todavía la auténtica esperanza y la auténtica desesperación.

Lo decisivo es lo que se contiene en la siguiente afirmación: *para Dios todo es posible.* Esto es eternamente verdadero y, por tanto, es verdadero en todo momento. Las gentes, desde luego, siempre y en todas horas tienen en su boca las palabras de la anterior afirmación, pero esa fórmula solamente empieza a ser decisiva cuando el hombre es llevado a una situación de extrema necesidad, en la cual, humanamente hablando, no queda ninguna posibilidad. Y entonces, lo que importa es que el

hombre quiera creer que para Dios todo es posible; es decir, lo que importa es que quiera *creer*. Ahora bien, ésta es cabalmente la fórmula para perder la razón. Pues la fe significa precisamente que se pierde la razón para ganar a Dios. Supongamos, por ejemplo, un hombre que con todas las fuerzas pavorosas de la fantasía se ha estado imaginando tal o cual cosa espantosa, verdaderamente insoportable. Y hete aquí que de hecho le ocurre semejante espanto, precisamente a él. Mirando las cosas humanamente, no cabe duda que su ruina es segurísima..., y, sin embargo, la desesperación que anida en su alma se pone a luchar desesperadamente con todas sus fuerzas para que se le permita desesperar, para que se le permita, por así decirlo, encontrar descanso en la desesperación, concentrando toda su personalidad en los goznes de la desesperación, de suerte que nada ni nadie serían malditos para él sino la cosa o la persona que viniera a impedirle que desesperase. ¡Qué bien nos ha descrito esta situación el poeta de los poetas con aquellas palabras inigualables: ¡«Maldito sea el que me aparta de los suaves caminos de la desesperación»!

Así las cosas, no cabe duda que a los ojos humanos la salvación será absolutamente imposible; pero ¡para Dios todo es posible! Ésta es la lucha de *fe*, la cual combate locamente — y puede emplearse muy bien este adverbio — por la posibilidad. Pues la posibilidad es lo único que salva. Cuando uno se desvanece, todos gritan: ¡agua!, ¡agua de Colonia!, o gotas de cualquier otra esencia; pero cuando uno está a punto de desesperar, hay que gritarle: ¡ábrete una posibilidad!, ¡no cierres las puertas a la posibilidad! La posibilidad es lo único que salva. Si hay una posibilidad entonces el desesperado vuelve a respirar de nuevo y revive. Estar sin posibilidades es como faltarle a uno el aire que respira. Ocasionalmente, cualquier hallazgo de la fantasía puede bastar para abrirle paso a la posibilidad, pero, en definitiva, es decir, cuando se trata de *creer* lo único que ayuda es la seguridad de que para Dios todo es posible.

Ésta es la batalla entablada. La victoria depende exclusivamente de que quien combate en ella quiera abrirle paso a la posibilidad; o dicho de otro modo: depende de que tenga fe.

Él sabe, sin embargo, que su ruina, hablando humanamente, es segurísima. En esto consiste el movimiento diléctico de la fe. De ordinario el hombre cuenta con que esto o lo otro no le sucederá..., que probablemente, casi seguro, etc. etc., no le sucederá tal cosa. El temerario, por su parte, se mete en el peligro con muchas posibilidades, naturalmente, en un sentido o en otro; y si le ocurre lo peor, entonces desespera y sucumbe. En cambio el *creyente* ve y comprende, hablando humanamente, su ruina —ya sea respecto de aquello que le ha salido al encuentro, ya sea respecto de aquello en lo que él mismo se ha arriesgado—, pero cree. Y esto es lo que le salva. Deja completamente en manos de Dios el problema de cómo será socorrido, contentándose con creer que para Dios todo es posible. Ahora bien, *creer* en su propia perdición es imposible. La fe es comprender que tal cosa, humanamente, es su perdición, creyendo a la par en la posibilidad. Entonces Dios viene en su ayuda, quizás ahorrándole el espanto, o quizá mediante el pavor mismo, pero en cuanto también se le muestra la ayuda divina de un modo inesperado y milagroso. Sí, milagrosamente..., porque es una mojigatería peculiar eso de pensar que un hombre sólo podía ser socorrido milagrosamente hace mil ochocientos años. El hecho de que un hombre sea socorrido milagrosamente depende en realidad del apasionamiento de su inteligencia para comprender que la ayuda era imposible, al mismo tiempo que de la lealtad que haya manifestado para con el poder que a pesar de todo le ayudó. Pero los hombres en general no hacen ni lo uno ni lo otro, sino que se retuercen dando gritos sobre la imposibilidad de la ayuda, sin que ni siquiera una vez hayan puesto en tensión la inteligencia para ver de encontrar la ayuda, y a renglón seguido se ponen a mentir llenos de ingratitud.

El creyente posee el eterno y seguro antídoto contra la desesperación, es decir, la posibilidad; ya que para Dios todo es posible en cualquier momento. Ésta es la salud de la fe, la cual resuelve todas las contradicciones. La contradicción aquí consiste en que la ruina, hablando humanamente, es segura; y, sin embargo, sigue habiendo posibilidad. La salud en general consiste en que se puedan resolver todas las contradicciones. Así,

por ejemplo, en el orden corporal o físico tenemos que una corriente de aire es una contradicción, un movimiento desigual de frío y calor sin ninguna dialéctica, pero el cuerpo sano resuelve esta contradicción y no nota para nada la corriente. Lo mismo acontece también con la fe.

La carencia de posibilidad significa que todo se nos ha convertido en necesario o en pura trivialidad.

El determinista o fatalista es un hombre desesperado y en cuanto tal ha perdido su propio yo, ya que para él todo es necesidad. A semejante hombre le acontece como a aquel rey que se moría de hambre, pues todos los alimentos se le convertían en oro. La personalidad es una síntesis de posibilidad y necesidad. Por eso, con el subsistir de la personalidad sucede como con la respiración —*re-spiratio*—, que es un continuo flujo de aspiraciones y exhalaciones. El yo del fatalista no respira, ya que la pura necesidad es irrespirable, y en ella el yo del hombre no hace más que axfisiarse. La desesperación del fatalista es haber perdido a Dios y con ello haberse perdido a sí mismo, puesto que el que no tiene Dios, tampoco tiene ningún yo. Ahora bien, el fatalista está sin Dios, o lo que es lo mismo, su Dios es la necesidad; porque de la misma manera que para Dios todo es posible, así también podemos afirmar que Dios equivale a que todo sea posible. La religión del fatalista es a lo sumo una mera interjección, y propiamente no es más que mutismo, muda sumisión e incapacidad absoluta para la plegaria. Rezar es también respirar y la posibilidad es para el yo como el oxígeno para los pulmones. Claro que así como no se puede respirar solamente oxígeno o solamente nitrógeno, así tampoco la respiración de la plegaria puede mantenerse con sola la posibilidad o con sola la necesidad. Para rezar es necesario, de una parte, que haya un Dios, que haya un yo, y de otra parte que haya posibilidad; o, si se quiere expresar de otro modo equivalente, para rezar se necesita un yo y posibilidad, entendiéndola en el sentido más plenario de la palabra, ya que Dios es lo mismo que la absoluta posibilidad, o la absoluta posibilidad es Dios. Y sólo quien haya sido sacudido en su íntima esencia de tal modo que llegue a ser espíritu, comprendiendo que todo

es posible..., sólo ése ha entrado en contacto con Dios. Porque lo que hace que un hombre pueda rezar no es otra cosa que el hecho de que la voluntad de Dios sea lo posible; si no hubiera más que lo necesario, entonces el hombre sería tan esencialmente mudo como lo es el bruto.

Algo distinto acontece con la pedantería y la trivialidad, las cuales también implican por esencia una carencia de posibilidad. La pedantería es una falta de espíritu, así como el determinismo y el fatalismo eran una desesperación espiritual; pero la falta de espíritu es también una desesperación. La trivialidad no posee ninguna de las categorías del espíritu, por eso se mueve en el campo de la probabilidad, donde lo posible encuentra un pequeño sitio; y así es como se pierde la posibilidad de descubrir a Dios. Sin imaginación, cosa que el pequeño burgués nunca ha tenido, éste va viviendo en un conjunto trivial de experiencias, sólo avizor a lo que pasa, a las oportunidades y a lo que suele acontecer, importando muy poco que por lo demás sea un vinatero o un primer ministro. De esta manera, el pequeño burgués se ha perdido a sí mismo y ha perdido a Dios. Porque para caer en la cuenta de uno mismo y de Dios es preciso que la fantasía le eleve a uno sobre la atmósfera vaporosa de lo probable, arrancándole de ella y enseñándole —en cuanto hace lo que está a mil leguas de toda experiencia positiva— a esperar y a temer, o a temer y esperar. Claro que el pequeño burgués no tiene imaginación ni quiere tenerla, es algo que detesta con todas sus fuerzas. Es natural que por este camino no pueda venir ningún socorro. A veces quizá venga en su ayuda la existencia misma con algunos de sus espantos, los cuales superan con mucho toda esa sabiduría peculiar de papagayos subidos al árbol de la experiencia trivial...; entonves el pequeño burgués se pone a desesperar, quedando de manifiesto que la desesperación ya habitaba en él, y faltándole al mismo tiempo la posibilidad de la fe para, con la ayuda divina, poder salvar su pobre yo que se está hundiendo sin remedio.

El fatalismo y el determinismo incluyen, con todo, la suficiente imaginación como para desesperar acerca de la posibilidad, e incluyen la suficiente posibilidad como para descubrir

Canals, Textos contemp. 5

la imposibilidad. En cambio, la trivialidad burguesa se halla satisfecha en lo trivial y está igualmente desesperada, tanto si marchan las cosas bien como si van mal. Al fatalismo y al determinismo le falta la posibilidad de amainar y suavizar, la falta de posibilidad para atemperar la necesidad, en una palabra: la posibilidad en cuanto suavidad. En cambio a la trivialidad burguesa le falta la posibilidad para desesperarse de falta de espíritu. Esta trivialidad se jacta de tener a su disposición las posibilidades, como si hubiese atrapado esa inmensa elasticidad en la trampa o en la jaula de locos de lo probable; y, luego, se pone a pasear por todas partes la posibilidad aprisionada en la pajarera de lo probable, enseñándosela a todo el mundo, pensando que él es todo un señor y no notando para nada que precisamente por eso se ha aprisionado a sí mismo en las redes de la esclavitud propia de la falta de espíritu, hasta ser el último de los parias. Y mientras que el que se extravía locamente por los derroteros de la posibilidad se alza lleno de audacia en las alas de la desesperación, y el que no cree más que en lo necesario sucumbe estrujado por la desesperación bajo el peso de la existencia..., mientras tanto el burgués trivial, sin un adarme de espiritualidad, triunfa y vive a sus anchas en el mundo.

NIETZSCHE

LA VOLUNTAD DE DOMINIO *

Ensayo de una transmutación de todos los valores

I. LA VERACIDAD CONTRA EL «MUNDO VERDADERO»

Razón del plan

1. El nihilismo está a la puerta; ¿de dónde nos viene este huésped molesto como ninguno? Punto de partida: es un error considerar como causas del nihilismo la «miseria social» o la «degeneración fisiológica o la corrupción». Se trata de la época más honrada y simpática. La miseria, la miseria corporal, anímica, intelectual, no tienen, por sí mismas poder suficiente para producir el nihilismo (esto es, la impugnación de valores, sentimientos, deseos). Estas necesidades permiten siempre diferentes interpretaciones. Pero en una interpretación concreta, en la interpretación cristiano-moral, es en la que se aposenta el nihilismo.

2. La caída del cristianismo, de su moral (que es irrelevante), que se vuelve contra el Dios cristiano (el sentido de la veracidad, altamente desarrollado por el cristianismo, se convierte en «asco» ante la falsedad y mentira de todo el mundo cristiano y de toda la historia del cristianismo. Reacción del «Dios es la verdad» en la fanática creencia de que «todo es falso». Budismo del «hecho»...).

---

* La primera edición de esta obra data de 1845. Con la debida autorización se reproduce la versión castellana publicada por Aguilar, S.A. de ediciones, Madrid (Nietzsche, *Obras completas* VII, 1932).

3. El elemento decisivo es el escepticismo moral. La decadencia de la explicación moral del mundo, que ya no encuentra «sanción» ninguna, después de haber intentado refugiarse en un más allá, termina en el nihilismo. «Todo carece de sentido» (la inconsistencia de una explicación del mundo, consagrada a la fuerza monstruosa, nos hace temer que todas las explicaciones del mundo son falsas). Caracteres budistas, deseo de la nada (el budismo índico no ha encontrado tras de sí un desarrollo fundamentalmente moral; por esto en el nihilismo búdico hay una moral insuperada: la existencia como castigo, la existencia como error, combinadas, y, por consiguiente, el error como castigo; lo que es una evaluación moral). Las tentativas filosóficas de superar el «Dios moral» (Hegel, panteísmo); superación del ideal popular: el sabio, el santo, el poeta. Antagonismo de «verdad», «belleza» y «bondad»...

4. Contra la «falta de sentido» por una parte, contra los juicios morales por otra: ¿en qué medida toda ciencia y filosofía han estado hasta hoy bajo la influencia de los juicios morales? ¿Y si se tiene en cuenta la hostilidad de la ciencia? ¿O el anticientificismo? Crítica del espinosismo. Los juicios morales cristianos vuelven a aparecer en los sistemas socialistas y positivistas. Falta una «crítica de la moral cristiana».

5. Las consecuencias nihilistas de las actuales ciencias naturales (juntamente con sus tentativas de refugiarse en un más allá). De sus esfuerzos nace, finalmente, una autodestrucción, una tendencia suicida, un anticientificismo. Desde Copérnico, el hombre ha pasado del centro que ocupaba a la periferia.

6. Las consecuencias nihilistas de las ideas políticas y económicas, donde todos los principios degeneran en papeles de comedia: el vaho de la mediocridad, de la miseria, de la insinceridad, etc. El nacionalismo. El anarquismo, etc. Penas. Falta la condición y el hombre redentores, el justificador...

7. Las consecuencias nihilistas de la historia y del «historiador práctico», es decir, el romanticismo. Posición del arte:

falta absoluta de originalidad de su posición en el mundo moderno. Su ensombrecimiento. Supuesto olimpismo de Goethe.

8. El arte como preparación del nihilismo: romanticismo (consecuencias de los *Nibelungos* de WAGNER).

Nihilismo

1. Nihilismo como consecuencia de la interpretación histórica del valor de la existencia.

2. ¿Qué significa el nihilismo? «Que los valores supremos han perdido» su crédito. Falta el fin: falta la contestación al porqué.

3. El «nihilismo radical» es la creencia en una absoluta desvalorización de la existencia, cuando se trata de los supremos valores que se reconocen, añadiéndose a esto la idea de que no tenemos el más mínimo derecho a suponer un más allá o un en-sí de las cosas que sea «divino», que sea «moral viva». Esta creencia es una consecuencia de la «veracidad desarrollada»; por consiguiente, una consecuencia de la fe en la moral.

4. ¿Qué ventajas ofrece la hipótesis cristiano-moral?
1) Presta al hombre un valor absoluto, en oposición a su pequeñez, a su contingencia en el torrente del devenir y del perecer.
2) Sirve a los abogados de Dios, en el sentido de que concede al mundo, no obstante la miseria y el mal, el carácter de perfección —comprendiendo en él la famosa «libertad»—; el mal aparece pleno de «sentido».
3) Admite que el hombre posee un «saber» particular en punto a los valores absolutos, y le proporciona de este modo, en lo que más importa, un «conocimiento adecuado».
4) Evita que el hombre se desprecie en cuanto hombre,

que se declare contra la vida, que desespere del conocimiento: es también un «medio de conservación».

En resumen: la moral ha sido el gran «antídoto» contra el «nihilismo» práctico y teórico.

5. Pero, entre las fuerzas que la moral ha sostenido, se encontraba la «veracidad»: ésta acabó por volverse contra la moral, descubrió su «teleología», su consideración «interesada»; y ahora la «inteligencia» de esta mentira, largo tiempo hecha carne y de la cual no creemos poder desembarazarnos, obra precisamente como estimulante. Nosotros comprobamos en nuestro interior, implantadas por la larga interpretación moral, necesidades que se nos aparecen desde entonces como exigencias de no verdad; por otra parte, éstas son las necesidades a las cuales parece ligado el valor y a causa de las cuales soportamos la vida. Este antagonismo, el no estimar lo que conocemos y el no poder estimar ya lo que es ilusión engendra un proceso de descomposición.

6. Tal es la antinomia.

Mientras creemos en la moral, «condenamos» la vida.

7. Los valores supremos, a cuyo servicio consagraba la vida el hombre, sobre todo cuando eran muy difíciles y costosos, estos valores sociales se crearon para su fortalecimiento y fueron considerados como mandamientos de Dios, como «realidades», como «verdaderos» mundos, como esperanza y vida futura. Hoy, que conocemos la mezquina procedencia de estos valores, el universo nos parece desvalorizado, «falto de sentido»; pero éste es un estado meramente de transición.

8. La consecuencia del nihilismo (la creencia en la falta de valor), como secuela de la desvalorización moral, es la pérdida del egoísmo (aun después de habernos convencido de la imposibilidad de lo inegoístico); lo necesario ha perdido también, para nosotros, su fuerza (aun después de habernos convencido de la imposibilidad de un *liberum arbitrium* y de una

«libertad inteligible»). Vemos que no podemos alcanzar la esfera en que hemos colocado nuestros valores, con lo que no por eso salen ganando en valor las otras esferas en las que nosotros vivimos; por el contrario, nos sentimos cansados, porque hemos perdido la fuente principal de energía. «¡En vano hasta el presente!»

9. El pesimismo como preformación del nihilismo.

10. A. El pesimismo como fuente —«¿dónde?»— en la energía de su lógica, como anarquismo y nihilismo, como analítica.

B. El pesimismo como decadencia —«¿dónde?»—, como enternecimiento, como sentimiento cosmopolita, como *tout comprendre* e historicismo.

«La tensión crítica»: los extremismos pasan al primer término y logran la preponderancia.

11. «La lógica del pesimismo hasta el último nihilismo: ¿qué es lo que aquí da el impulso?» Concepto de la «desvalorización», de la «falta de sentido»: en qué medida las valoraciones morales se encuentran detrás de todos los otros valores.

Resultado: los juicios morales son condenaciones, negaciones; la moral es reverso de la voluntad de vivir.

II. EL MUNDO Y LOS VALORES

Fracaso de los valores cosmológicos

A. El nihilismo, como estado psicológico, aparecerá, primeramente, cuando hayamos buscado un «sentido» a todo lo que pasa, que no está en lo que pasa: hasta el punto de que el que busca acaba por abatirse. El nihilismo es, entonces, el conocimiento de un largo despilfarro de fuerzas, la tortura que ocasiona este «en vano», la incertidumbre, la falta de ocasión de rehacerse de algún modo, sea éste el que sea; de tranquilizarse

sobre cualquier cosa; la vergüenza de sí mismo, como si hubiéramos estado engañados mucho tiempo... este sentido hubiera podido ser: el «cumplimiento» de un canon moral superior, en todo lo que ha sucedido: el mundo moral; o el acrecentamiento del amor y de la armonía en las relaciones entre los seres; o la realización parcial del estado de felicidad universal; o también la disolución en una nada universal: un fin, cualquiera que éste sea, sirve para dar un sentido a las cosas. Todas estas concepciones tienen de común que quieren alcanzar algo por el proceso mismo: y entonces advertimos que por este «devenir» nada se realiza... Por consiguiente, la causa del nihilismo es la decepción ante un pretendido fin del devenir, ya se refiera esta decepción a un fin completamente determinado, ya sea que, de una manera general, se advierta que todas las hipótesis de un fin sustentadas hasta hoy con respecto a la «evolución en su conjunto» son insuficientes (el hombre no aparece ya como el colaborador, y menos aún como el centro del devenir).

El nihilismo, en cuanto estado psicológico, aparecerá en segundo lugar cuando se haya logrado una totalidad, una sistematización, o también una organización en todo lo que sucede, de suerte que el alma sedienta de respeto y de admiración nade en la idea de un dominio y de un gobierno superiores (si se trata del alma de un lógico, el encadenamiento de las consecuencias y de la realidad absoluta bastarán para conciliarlo todo...). Una forma de unidad, una forma cualquiera de monismo: y, por consecuencia de esta creencia del hombre en un sentimiento de profunda conexión y de profunda dependencia frente a un «todo» que le es infinitamente superior, un *modus* de la divinidad... «El bien de la totalidad exige el abandono del individuo»... Ahora bien, no existe semejante totalidad. En el fondo, el hombre ha perdido la fe en su valor, desde el momento que no es ya un todo infinitamente precioso lo que obra en él: lo que equivale a decir que ha concebido ese todo para poder dar crédito a su propio valor.

El nihilismo, como estado psicológico, posee aún una tercera y última forma. Dados estos dos juicios, a saber: que por el devenir nada puede ser realizado y que el devenir no está

regido por una gran unidad en la que el individuo pueda perderse enteramente como en un elemento de valor superior: queda el subterfugio de condenar este mundo del devenir todo entero, considerándole como ilusión, el inventar un mundo que se encuentre más allá, detrás de éste, un mundo que fuera el mundo-verdad. Pero desde que el hombre comienza a advertir que tal mundo no ha sido edificado más que para responder a necesidades psicológicas y que no tiene ningún derecho a la existencia, empieza a tomar vida una forma suprema de nihilismo, una forma que abraza la negación del mundo metafísico y se prohíbe la creencia de un mundo-verdad. Colocándose en este punto de vista se admite la realidad del devenir como única realidad, se niega toda clase de camino extraviado que conduzca al más allá, y a las falsas divinidades; pero no se soporta este mundo, aunque no se quiera negarlo...

¿Qué es lo que ha sucedido, en suma? El sentimiento del no valor estaba realizado; mas se comprendió que no se podía interpretar el carácter general de la existencia ni por la idea de «fin», ni por la idea de «unidad», ni por la idea de «verdad». Nada se ha conseguido ni obtenido de este modo; la unidad que interviene en la multiplicidad de los acontecimientos falta; el carácter de la existencia no es «verdadero»: es falso...; ya no hay, decididamente, razón para persuadirse de la existencia de un mundo-verdad... En una palabra, las categorías: «causa», «final», «unidad», «ser», por las cuales hemos obtenido un valor para el mundo, quedan retiradas por nosotros; y desde entonces el mundo tiene el carácter de una cosa sin valor...

B. Admitiendo que hayamos reconocido que el mundo no puede ser interpretado por estas tres categorías y que, después de este examen, el mundo comienza a carecer de valor para nosotros, será preciso que nos preguntemos de dónde han llegado hasta nosotros estas tres categorías. ¡Tratemos de investigar si es posible negarles todo crédito! Cuando hayamos despreciado estas tres categorías, la demostración de la imposibilidad de aplicarlas al mundo no es ya una razón suficiente para despreciar el universo.

Resultado: la creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo; nosotros hemos medido el valor del mundo por estas categorías, que se refieren a un mundo puramente ficticio.

Conclusión: todos los valores por los que nosotros hemos tratado hasta ahora de hacer estimable el mundo para nosotros, y por los cuales precisamente le hemos despreciado cuando se mostraban inaplicables, todos estos valores son, desde el punto de vista psicológico, los resultados de ciertas perspectivas de utilidad, establecidas para mantener y aumentar los campos de la dominación humana, pero proyectadas falsamente en la esencia de las cosas. Sigue siendo, pues, la ingenuidad hiperbólica del hombre lo que hace que se considere él mismo como el sentido y la medida de las cosas.

13. El nihilismo representa un estado patológico intermedio (lo patológico es la generalización monstruosa, la conclusión de que nada tiene sentido), sea que las fuerzas productivas no son aún bastante fuertes, sea que la «decadencia» aún vacila y sus medios auxiliares no han sido hallados.

«Supuesto de esta hipótesis»: Que no hay verdad alguna; que no hay cualidad alguna absoluta en las cosas, que no hay «cosa en sí». Esto es el nihilismo, y, en verdad, el nihilismo más extremo. Pone el valor de las cosas precisamente en el hecho de que a este valor no corresponde ni correspondió realidad alguna, sino que son sólo un síntoma de fuerza al lado del que pone el valor, una significación para fines vitales.

14. Los valores y sus relaciones están en relación con el desarrollo de fuerza del que pone el valor.

La medida de la no creencia, de la supuesta «libertad del espíritu» como expresión del aumento de fuerza.

«Nihilismo» como ideal de la suprema potencia del espíritu, de la vida más exuberante, en parte destructora, en parte irónica.

15. ¿Qué es una creencia? ¿Cómo nace? Toda creencia es un tener algo por verdadero.

La más extrema forma del nihilismo sería la creencia de que toda fe, todo tener por verdad algo, es necesariamente falso, porque un verdadero mundo no existe. Así, pues, una apariencia de perspectiva, cuyo origen está en nosotros (en cuanto nosotros tenemos necesidad constantemente de un mundo más estrecho, más escorzado, más simplificado).

La medida de nuestra fuerza es cómo nos podemos conformar a la apariencia, a la necesidad de la mentira, sin sucumbir.

¿En qué medida podría ser el nihilismo, como negación de todo verdadero mundo, de todo ser, una manera divina de pensar?

16. Cuando nosotros nos sentimos «desengañados», no lo estamos con respecto a la vida, sino que conservamos abiertos los ojos a las concupiscencias de todas clases. Contemplamos con cierto enojo burlón lo que llamamos «ideal». Nos despreciamos por no poder tener a raya a todas horas aquella absurda exaltación que se llama «idealismo». El hábito es más fuerte que el enojo del desengaño.

17. «¿En qué sentido el nihilismo de Schopenhauer continúa siendo la consecuencia de un mismo ideal, creado por el teísmo cristiano?» El grado de certidumbre con relación al objeto del deseo más alto, a los valores superiores y a la suma perfección era tan grande que los filósofos se apoyaban en él como en una «certidumbre absoluta», como sobre una certidumbre «a priori»: con Dios en la cima como verdad «dada». «Ser igual a Dios», «fundirse en Dios»: éste fue durante miles de años el objetivo del más ingenuo y más convencido deseo (pero una cosa que convence no es por esto más verdadera: no es más que «convincente». Observación destinada a los asnos).

Se ha olvidado el prestar a esta fijación de ideales una «realidad personal»: nos hemos hecho ateos. Pero, ¿hemos renunciado por esto al ideal? Los últimos metafísicos buscan, en resumidas cuentas, en este ideal la «realidad» verdadera, la «cosa en sí», con relación a la cual todo lo demás no es sino apariencia. Su dogma es que nuestro mundo de apariencias no es

visiblemente la expresión de este ideal, por lo que no puede ser «verdadero», no podría remontarse a este mundo metafísico que ellos consideran como causa. Es imposible que lo incondicionado, en cuanto representa esta perfección superior, sea la razón de todo lo condicionado. Schopenhauer, que quería que fuese de otra manera, se vio forzado a imaginar ese fondo metafísico como antítesis del ideal, como «voluntad mala y ciega»; ésta podría ser, por consiguiente, «lo que aparece», lo que se manifiesta en el mundo de las apariencias. Pero por esto no renunció a ese absoluto ideal...

Kant parecía necesitar la hipótesis de la «libertad inteligible» para descargar el *ens perfectum* de su responsabilidad en la manera como está condicionado el mundo, en una palabra, para explicar el mal: lógica escandalosa en un filósofo...

18. «El signo más general de los tiempos modernos»: el hombre ha perdido, a sus propios ojos, infinitamente en dignidad. Largo tiempo ha sido el centro y el héroe trágico de la existencia en general; entonces al menos se esforzó en demostrar su parentesco con las partes más decisivas y más valiosas de la existencia: como hacen todos los metafísicos que quieren establecer la dignidad del hombre con la creencia de que los valores morales son valores cardinales; el que desecha a Dios se agarra tanto más fuertemente a la creencia en la moral.

19. Toda valoración moral (como por ejemplo el budismo) termina en nihilismo: ¡éste es el porvenir de Europa! Se cree poder construir un moralismo sin fondo religioso, pero esto abre el camino al nihilismo. En la religión falta la necesidad de considerarnos como creadores de valores morales.

20. La pregunta del nihilismo «¿para qué?» tiene su origen en la costumbre, corriente hasta ahora, en virtud de la cual el fin parecía fijado, dado, exigido desde fuera, es decir, por una «autoridad suprahumana». Cuando se dejó de creer en ésta, buscóse, según la antigua costumbre, otra autoridad que supiese hablar un lenguaje «absoluto» y «ordenar» fines y debe-

res. La autoridad de la «conciencia» está ahora en primera línea, como una indemnización en favor de la autoridad «personal» (cuanto más se emancipa la moral de la teología, más imperiosa se hace). O bien se apela a la autoridad de la «razón». O al «instinto social» (el rebaño). O también a la «historia», con su espíritu inmanente, que posee su fin en ella misma y a la que nos podemos «abandonar». Se quería invertir el querer, la voluntad de un fin, el riesgo que se corre señalándose a sí mismo un fin: querríamos descargarnos de la responsabilidad (se aceptaría el «fatalismo»). En fin; la «felicidad», y, con un poco de hipocresía, la «felicidad del mayor número».

Nos decimos:

1) Un fin determinado nos es absolutamente necesario.

2) Es imposible prever este fin.

Justamente ahora que la voluntad sería necesaria en su más fuerte manifestación, es la más «débil», la más «pusilánime». Desconfianza absoluta respecto de la fuerza organizadora de la voluntad de conjunto.

III. «¡FALTA LA ESPECIE SUPERIOR!»

El perfecto nihilista

21. El ojo del nihilista idealiza en el sentido de la fealdad, es infiel a lo que conserva en su memoria: permite a sus recuerdos que se caigan y se deshojen; no los protege contra esas pálidas decoloraciones que la debilidad extiende sobre las cosas lejanas y pasadas. Y lo que no hace consigo mismo no lo hace tampoco con todo el pasado de los hombres; deja que éste caiga.

22. «El nihilismo es equívoco».

A. El nihilismo es el signo de un aumento de poder en el espíritu: nihilismo activo.

B. El nihilismo es decadencia y retroceso del poder del espíritu: nihilismo pasivo.

El nihilismo como estado normal

23. Puede ser un signo de fuerza; el vigor del espíritu puede haberse acrecentado hasta tal punto que los fines que éste se proponía hasta un momento dado («convicciones», «artículos de fe») parezcan impropios (pues una fe expresa, generalmente, la necesidad de condiciones de existencia, una sumisión a la autoridad de un orden de cosas que hace prosperar y desarrollarse a un ser, que le hace adquirir fuerzas...); por otra parte es el signo de no tener bastante fuerza para establecerse un fin, una razón de ser, una fe.

Alcanza su *maximum* de fuerza relativa como fuerza violenta de destrucción: «como nihilismo activo». Su opuesto podría ser el nihilismo fatigado, que no ataca ya: su forma más célebre es el budismo, que es un nihilismo pasivo, con signos de debilidad, la actividad del espíritu puede estar fatigada, «agotada», de suerte que los fines y los valores preconizados hasta entonces parezcan impropios y no encuentren ya crédito, de suerte que la síntesis de los valores y de los bienes-fines (piedra sobre la que reposa toda cultura sólida) se descomponga, y los diferentes valores se hagan la guerra; una «disgregación»..., entonces todo lo que alivia, todo lo que cura, todo lo que tranquiliza pasa al primer plano bajo diferentes disfraces, religiosos o morales, políticos o estéticos, etc.

24. El nihilismo no es solamente una meditación sobre ese «en vano», no es solamente el hábito de creer que todo merece perecer: el nihilismo pone manos a la obra también, destruye... Esto es, si se quiere, ilógico; pero el nihilismo no se cree en la necesidad de ser lógico... Condición de espíritus vigorosos y de voluntades fuertes es ésta —y para ellos es imposible detenerse en la negación del «juicio»—: la negación que obra tiene su origen en su naturaleza. El aniquilamiento por el juicio secunda el aniquilamiento por la acción.

Para la génesis del nihilista

25. Adquirimos el valor de confesar lo que sabemos con certeza. Que yo he sido hasta aquí fundamentalmente nihilista, hace muy poco tiempo que me lo he confesado a mí mismo; la energía o el radicalismo con que he marchado como nihilista me han ocultado este hecho importante. Cuando se camina hacia un fin, parece imposible que «la ausencia del fin por excelencia» sea un artículo de fe.

El pesimismo de las naturalezas fuertes

26. El «para qué» después de una lucha terrible, y aún después de la victoria. Que existe alguna cosa que tiene cien veces más importancia que saber si nos encontramos bien o mal: éste es el instinto fundamental de todas las naturalezas vigorosas.

Causas del nihilismo

27. 1) «Falta la especie superior», es decir, aquella especie cuya fecundidad y poder inagotables mantienen la creencia en el hombre (recordemos lo que se debe a Napoleón: casi todas las más altas esperanzas de este siglo).

2) «La especie inferior» — «rebaño», «masa», «sociedad» — olvida la molestia y exagera sus necesidades hasta hacer de ellas valores «cósmicos» y «metafísicos». De este modo la existencia entera se «vulgariza»: pues en cuanto la masa gobierna, tiraniza a los hombres de excepción, lo que hace perder a éstos la fe en sí mismos y los conduce al nihilismo.

Todas las tentativas para crear tipos superiores han fracasado (el «romanticismo», el artista, el filósofo) contra la tentativa de Carlyle de prestarles valores morales superiores.

«Resistencia» contra los tipos superiores como resultado.

«Envilecimiento e incertidumbre de todos los tipos superiores.» La lucha contra el genio («poesía popular», etc.). La compasión por los humildes y por los que sufren como tipo de medida para la «evaluación» del alma.

Falta el «filósofo», el intérprete de la acción, y no solamente el que la transforma en poesía.

IV. EL NIHILISMO INCOMPLETO Y EL ATURDIMIENTO

28. El nihilismo «incompleto», sus formas: vivimos en medio de éste.

Las tentativas para escapar al nihilismo sin transmutar estos valores producen el efecto contrario: conducen el problema a un estado agudo.

Formas del aturdimiento

29. En lo interior: no saber cómo salir de sí mismo. Tentativas de salir de este estado por medio de la embriaguez: embriaguez como música, embriaguez como crueldad en el goce trágico de la caída de los más nobles, embriaguez como ciego entusiasmo por ciertos hombres y ciertas épocas (como odio, etc.). Tentativa de trabajar aturdido, como instrumento de la ciencia: abrir los ojos a los pequeños goces, por ejemplo, a los goces del aficionado (miramientos para consigo mismo); este mismo sentimiento generalizado hasta constituir un *pathos;* la mística, el goce voluptuoso del eterno vacío; el «arte por el arte» *(le fait);* el «conocimiento puro» como narcótico del hastío de sí mismo; cualquier trabajo constante, cualquier pequeño fanatismo; la confusión de todos los medios; enfermedad por excesos en general (la disipación mata el placer).

1) Debilitación de la voluntad como resultado.
2) Sentimientos encontrados de orgullo y humildad.

30. Se acercan los tiempos en que habremos de pagar muy caro haber sido cristianos durante dos mil años: estamos per-

diendo el punto de apoyo que nos hacía posible la vida: ignoramos de dónde venimos y adónde vamos. Nos precipitamos bruscamente en las valoraciones contrarias con cierto grado de energía engendrado precisamente en el hombre por esta sobreestimación extrema del hombre.

Ahora todo nos parece falso de arriba abajo: por todas partes «palabras», confusión, debilidad o exaltación.

a) Se intenta una especie de solución terrestre, pero en el mismo sentido que el triunfo «definitivo» de la verdad, del amor y de la justicia (el socialismo: «igualdad de la persona»).

b) Se trata igualmente de mantener el ideal moral (con la preponderancia del altruismo, de la abnegación, de la negación de la voluntad).

c) Se trata de mantener el más allá, aunque no sea más que como incógnita antilógica; pero se le interpreta de modo que se pueda sacar de él una especie de consuelo metafísico del viejo estilo.

d) Se tratará de leer en los acontecimientos la antigua «dirección divina», esa dirección que recompensa, que castiga, que educa, y que nos conduce a un orden de cosas más perfecto.

e) Se cree, antes como después, en el bien y en el mal: de suerte que se considera como tarea la victoria del bien y la destrucción del mal (esto es muy inglés; el caso típico de este espíritu superficial es John Stuart Mill).

f) El desprecio de lo que es «natural», del deseo, del *ego;* tentativa de interpretar la intelectualidad más alta y el arte más elevado como una consecuencia de la renuncia a la personalidad como *desinteressement.*

g) Se permite a la Iglesia que se siga inmiscuyendo en todos los acontecimientos esenciales, en todos los hechos principales de la vida individual para darles una «consagración», un «sentido superior»; tenemos siempre el «Estado cristiano», el «matrimonio cristiano».

31. Ha habido tiempos más profundos que el nuestro; tiempos por ejemplo, como aquel en que apareció Buda, en el que el pueblo mismo, después de siglos de largas disputas filosóficas,

se encontró tan extraviado en los laberintos de las opiniones filosóficas, como los pueblos europeos se enredaron durante mucho tiempo en las sutilezas de los dogmas religiosos. En vano pretendemos convencernos, con ayuda de la literatura y de la prensa, de la grandeza de nuestro tiempo; los millones de espiritistas y una cristiandad con un sello tan deforme como el de las invenciones inglesas, es el mejor punto de vista para juzgar este siglo.

El pesimismo europeo está aún en su comienzo. Un testimonio contra sí mismo: no tiene aún aquella terrible y ansiosa fijeza de mirada en que se refleja la nada, como la tuvo un tiempo en la India; hay todavía en él mucho «hecho», pero no «devenido»; es un pesimismo demasiado erudito y poético; creo que mucho de lo que hay en él es imaginado, es efecto y no causa.

V. EL SOCRATISMO, DECADENCIA DE GRECIA

Para la crítica de la filosofía griega

427. La aparición de los filósofos griegos desde Sócrates es un síntoma de decadencia; los instintos antihelénicos toman la supremacía...

La «sofística» es aún completamente helénica —incluidos Anaxágoras, Demócrito, los grandes jónicos—; pero como formas de transición. La polis pierde su fe en la peculiaridad de su cultura, en el derecho de dominio sobre cualquier otra polis... Se cambia la cultura, es decir, «los dioses», por lo que se pierde la fe en el derecho primordial del *deus autochthonus*. Se mezclan los bienes y los males de diversas procedencias; se hacen borrosos los límites entre el bien y el mal... Éste es el sofista.

El filósofo, por el contrario, es la reacción; él quiere la antigua virtud. Ve la razón de la decadencia en la ruina de las instituciones; ve la decadencia en la ruina de la autoridad; quiere nuevas autoridades (viaje al extranjero, conocimiento de las

literaturas extranjeras, de las religiones exóticas...); quiere la *polis* ideal, mientras que al concepto de *polis* le ha pasado ya su tiempo (aproximadamente como los judíos se mantienen como pueblo después de haber caído en la esclavitud). Se interesan por todos los tiranos: quieren establecer la virtud con *force majeur*.

Paulatinamente, todo lo puramente helénico es acusado como responsable de la decadencia (y Platón es tan ingrato contra Pericles, Homero, la tragedia, la retórica, como los profetas con David y Saúl). La decadencia de Grecia es interpretada como una objeción contra los fundamentos de la cultura helénica. Error fundamental de los filósofos. Conclusión: el mundo griego desaparece. Causas: Homero, el mito, la moralidad antigua, etcétera.

El desarrollo antihelénico de las valoraciones filosóficas: lo egipcio («vida tras la muerte» como juicio final); lo semítico la «dignidad del sabio», el *Scheich*); los pitagóricos, el culto subterráneo, el silencio, el terror del más allá empleado como medio, la matemática; valoración religiosa, una especie de comercio con el todo cósmico; lo sacerdotal, lo ascético, lo trascendente —la «dialéctica»—; yo pienso que ya en Platón se descubre una horrible y pedantesca sutileza de concepto. Decadencia del buen gusto intelectual; ya no se siente lo feo y chillón de toda dialéctica directa.

Juntas van las dos decadencias: los movimientos y extremos: a) la decadencia opulenta, amable y maliciosa, la que ama el lujo y el arte; b) el ennegrecimiento del *pathos* moral religioso, el endurecimiento estoico, la calumnia platónica de los sentidos, la preparación del terreno para el cristianismo.

429. Los sofistas no son otra cosa que realistas: formulan los valores y las prácticas familiares a todo el mundo para elevarlas al rango de valores; tienen la valentía particular a todos los espíritus vigorosos, de conocer su inmoralidad...

¿Se creerá quizá que estas pequeñas ciudades libres griegas fueron guiadas por principios de humanidad y de justicia? ¿Se puede hacer a Tucídides un reproche del discurso que puso en

boca de los embajadores atenienses cuando trataron con los melesios de la destrucción o la sumisión?

Hablar de virtud en medio de esta tensión espantosa no era posible sino a hipócritas redomados, o bien a solitarios que viviesen aparte, a eremitas, a fugitivos o emigrantes fuera de los límites de la realidad..., personas todas que utilizaron la negación para poder vivir.

Los sofistas eran griegos; cuando Sócrates y Platón tomaron el partido de la justicia eran judíos o yo no sé qué. La táctica de Grote para defender a los sofistas es falsa: quiere elevarlos al rango de personas honradas y de moralistas; pero precisamente su honradez consistió en no hacer chascarrillos con las grandes palabras de virtud...

430. La razón profunda que preside a una educación en el sentido de la moral fue siempre la voluntad de realizar la certidumbre de un instinto: de suerte que ni las buenas intenciones ni los buenos medios tuvieron necesidad de penetrar primero, como tales, en la conciencia. Del mismo modo que el soldado hace el ejercicio, el hombre debía aprender a obrar. Efectivamente, semejante inconsciencia forma parte de toda perfección: el mismo matemático obra inconscientemente en sus combinaciones...

¿Qué significa, pues, la reacción de Sócrates, que recomienda la dialéctica como un camino para la virtud y que se divertía en ver que la moral no podía justificarse de una manera lógica?... Pero esto es precisamente lo que constituye su buena calidad; sin ella no vale nada...

Echar por delante la demostración como condición del valor personal en la virtud es simplemente la disolución de los instintos griegos. Ellos mismos son tipos de descomposición, todos esos grandes virtuosos, todos esos grandes fabricantes de palabras.

En la práctica esto significa que los juicios morales han perdido el carácter condicionado de donde salieron y que les daba un solo sentido; se les ha desarraigado de su suelo griego-político para desnaturalizarlos bajo la apariencia de la sublima-

ción. Las grandes concepciones «bueno», «justo», están separadas de las primeras condiciones de que forman parte; bajo la forma de «ideas», que se han hecho libres, son objetos de la dialéctica. Detrás de ellas se oculta una verdad, se las considera como entidades o como signos de entidades; se inventa un mundo en el que están como en su casa, un mundo del que proceden.

En resumen: el escándalo ha alcanzado su colmo en Platón. Era necesario desde entonces inventar también el hombre abstracto y completo: el hombre bueno, justo, sabio, el dialéctico: en una palabra, el espantajo de la filosofía antigua; una planta separada del suelo; una humanidad sin ningún instinto determinado y regulador; una virtud que se «demuestra» por razones. Éste es por excelencia «el individuo» perfectamente absurdo. El más alto grado de la contra-naturaleza...

En resumen: La demostración de los valores morales tuvo por consecuencia crear el tipo desnaturalizado del hombre: el hombre «bueno», el hombre «feliz», el «sabio». Sócrates es un monumento de profunda perversión en la historia de los valores.

Sócrates

431. Este cambio del gusto en favor de la dialéctica es un gran signo de interrogación; ¿que sucedió realmente? Sócrates, el que lo realizó, llegó a vencer un gusto principesco, el gusto de lo noble: el pueblo venció por medio de la dialéctica. Antes de Sócrates la buena sociedad rechazaba la dialéctica; se creía que ella nos hacía vulnerables; se prevenía a la juventud contra ella. ¿A qué este aparato de razonamientos? Contra los demás se tiene la autoridad. Se manda esto y basta. Entre sí, *inter pares*, se tiene la tradición, aun sin la autoridad; y, en último término, se «comprenden». No quedaba lugar para la dialéctica. También se desconfiaba de aquella facilidad para encontrar argumentos. Las cosas honestas no tenían su razón tan a mano. Es algo indecente mostrar los cinco dedos de la mano. Lo que se puede demostrar tiene poco valor. Se desconfía de

la dialéctica y el instinto de todos los oradores de todos los partidos sabe que es poco persuasiva. Nada es más fácil de destruir que un efecto dialéctico. La dialéctica sólo puede ser un arma de defensa. Hay que estar en un apuro, se tiene que ver pisoteado el propio derecho; antes no hay que hacer uso de ella. Los judíos eran por eso dialécticos; el zorro lo es, Sócrates lo fue. Se tiene en la mano, con ella, un instrumento despiadado. Se puede tiranizar con ella. Quien vence queda indefenso. Se abandona a su víctima la prueba de que no se es un idiota. Se exaspera a la gente permaneciendo fríos como la razón vencedora; se despotencializa la inteligencia de sus adversarios. La ironía del dialéctico es una forma de la venganza popular: los oprimidos tienen su ferocidad en la fría punta de acero del silogismo.

Para Platón, como hombre de excesiva sensibilidad y de fantasía, el encanto del concepto fue tan grande que divinizó y reverenció involuntariamente el concepto como forma ideal. La embriaguez dialéctica, como conciencia de adquirir por ella un señorío sobre sí mismo, como instrumento de la voluntad de poderío.

437. Los verdaderos filósofos, entre los griegos, son los que precedieron a Sócrates (con Sócrates hay algo que se transforma). Son personajes distinguidos que se colocan aparte del pueblo y de las costumbres, que han viajado mucho, serios hasta la austeridad, con la mirada lenta, instruidos en los asuntos de Estado y en la diplomacia. Ellos anticipan por encima de los sabios todas las grandes concepciones de las cosas: representan ellos mismos esas grandes concepciones, ellos mismos se hacen sistema. Nada da una más alta idea del espíritu griego que esta fecundidad repentina en tipos, esta integralidad involuntaria en la serie de las grandes posibilidades del ideal filosófico. Yo no veo más que una gran figura entre los que siguen después; figura tardía y necesariamente la última: el nihilista Pirrón; su instinto va dirigido contra todo lo que, en el intervalo, alcanza supremacía, los socráticos, Platón (Pirrón vuelve, por encima de Protágoras, a Demócrito...).

La «sabia» fatiga: Pirrón. Vida humilde entre los humildes, nada de orgullo. Vivir de la manera vulgar; venerar y creer todo lo que los demás creen. Guardarse de la ciencia y del intelecto, de todo lo que hincha. Ser, sencillamente, de una paciencia indescriptible, ser indiferente y dulce. Un budista de la Grecia, crecido entre el tumulto de las escuelas; tardío; fatigado; la protesta del cansancio contra el celo de los dialécticos; la incredulidad que inspira a las almas fatigadas la importancia de todas las cosas. Ha visto a Alejandro, ha visto a los penitentes indios. Sobre tales hombres, tardíos y refinados, todo lo que es bajo, todo lo que es pobre, todo lo que es idiota ejerce seducción. Esto narcotiza, esto distiende (Pascal). Por lo demás, viven y sienten con las gentes, al unísono de las gentes, tienen un poco de afecto para todo el mundo, tienen necesidad de calor, esos hombres fatigados... Superar la contradicción; nada de lucha; no desear las distinciones honoríficas; negar los instintos griegos (Pirrón vivía con su hermana, que era comadrona). Disfrazar la sabiduría para no llamar la atención, cubrirla con un manto de pobreza y de harapos: ir al mercado a vender cerdos de la India... La dulzura, la caridad, la indiferencia: despreciar las virtudes que necesitan «pose»: colocarse a un nivel uniforme, aun en la virtud; última victoria sobre sí mismo, última indiferencia.

Pirrón es semejante a Epicuro: representan el uno y el otro dos formas de la decadencia griega. Están emparentados por su odio a la dialéctica y a todas las virtudes histriónicas —las dos cosas reunidas se llamaban entonces filosofía—; con intención, estimaban poco todo lo que amaban los filósofos; escogían para designarlo los nombres más vulgares y más despreciados; representar un estado en el que no se está ni enfermo, ni sano, ni muerto, ni vivo. Epicuro es más ingenuo, más idílico, más reconocido; Pirrón más experimentado, más bajo, más nihilista... Su vida fue una protesta contra la gran doctrina de la identidad (felicidad, virtud, conocimiento). No se acelera la vida verdadera por la ciencia: la sabiduría no nos hace «sabios»... La vida verdadera no quiere la felicidad, se desinteresa de la felicidad...

438. La lucha contra «la antigua fe», tal como la emprendió Epicuro, era, en el sentido riguroso, la lucha contra el cristianismo preexistente, la lucha contra el mundo antiguo ya obscurecido, contaminado de la moral, penetrado del sentimiento de la falta, viejo y enfermo.

No es la «corrupción de las costumbres» de la antigüedad, sino precisamente su moralismo lo que crea las condiciones bajo las cuales el cristianismo puede hacerse dueño de la antigüedad. El fanatismo moral (en resumen: Platón) destruyó el fanatismo transmutando su valor y vertiendo veneno en la inocencia. Deberíamos, por último, comprender que lo que con esto fue destruido era una cosa superior, si se la compara a lo que domina luego. El cristianismo salió de la corrupción psicológica, echó raíces en un suelo corrompido.

VI. LA FILOSOFÍA, ESCUELA DE CALUMNIA

Conclusión de la crítica de la filosofía

461. Por qué los filósofos son calumniadores. La pérfida y ciega enemistad de los filósofos respecto de los sentidos, ¡cuánto de plebeyo y de bravucón hay en todo este odio!

El pueblo siempre ha considerado un abuso, cuyas consecuencias ha sentido, como un argumento contra aquellos de que se ha abusado: todos los movimientos insurreccionales contra los príncipes, ya sea en el terreno de la política o en el de la economía, argumentan siempre de manera que presentan un abuso como necesario e inherente al principio.

Es ésta una historia lamentable: el hombre busca un principio sobre el cual pueda apoyarse para despreciar al hombre: inventa un mundo para poder calumniar y salir de este mundo: de hecho, extiende siempre la mano hacia la nada y de esta nada saca un Dios, la «verdad», y, en todo caso, un juez y un condenador de este ser...

Si queremos tener una prueba de la manera profunda y fundamental como las necesidades verdaderamente bárbaras del

hombre tratan de satisfacerse, aun en su estado domesticado y su «civilización», es preciso buscar los *leitmotiv* de toda la evolución de la filosofía. De este modo encontraremos una especie de venganza de la realidad, una destrucción socarrona de las evaluaciones en medio de las cuales vive el hombre, un alma insatisfecha que considera el estado de disciplina como una tortura y que experimenta una voluptuosidad en cortar, de un modo enfermizo, todos los lazos que le ataban a él.

La historia de la filosofía es una rabia secreta contra las condiciones de vida, contra los sentimientos de valor de la vida, contra la decisión en favor de la vida. Los filósofos jamás dudaron en afirmar un mundo, a condición de que estuviera en contradicción con este mundo, de que pusiera en sus manos un instrumento que pudiese servir para hablar mal de este mundo. La filosofía fue hasta aquí la gran escuela de la calumnia, y de tal modo se impuso que aún hoy día nuestra ciencia, que se hacía pasar por intérprete de la vida, ha aceptado la posición fundamental de la calumnia y manipula este mundo como si *no* fuera más que apariencia, este encadenamiento de causas como si no fuera más que fenomenal. ¿Cuál es el odio que entra en juego?

Yo creo que es siempre la «Circe» de los filósofos, la moral que les juega la mala partida de forzarles a ser, en todo tiempo, calumniadores... Creían en las «verdades» morales, encontraban allí valores superiores: ¿qué les quedaba por hacer sino decir *non* a la existencia a medida que la comprendían mejor?... Pues esta existencia es inmoral... Y esta vida reposa en hipótesis inmorales: y toda moral niega la vida.

Suprimamos el mundo verdadero: para hacer esto, tenemos que suprimir los valores superiores que tiene en curso hasta aquí la moral... Basta demostrar que la moral ella también es inmoral, en el sentido en que la inmoralidad ha sido condenada hasta aquí. Cuando hayamos roto de esta manera la tiranía de los valores que han tenido curso hasta aquí, cuando hayamos suprimido el mundo-verdad, un nuevo orden de valores aparecerá naturalmente.

El mundo-apariencia y el mundo-mentira: he ahí la contra-

dicción. Este último fue llamado hasta ahora mundo-verdad, «verdad absoluta», «Dios». Éste es el que hemos suprimido.

Lógica de mi concepción:

1) La moral como valor superior (dueña de todas las fases de la filosofía, hasta del escepticismo). Resultado: este mundo no vale nada, no es el «mundo-verdad».

2) ¿Qué es lo que determina el valor superior? ¿Qué es exactamente la moral? El instinto de decadencia; para los agotados y los desheredados, es una manera de vengarse. Prueba histórica: los filósofos son siempre decadentes... al servicio de la religión nihilista.

3) El instinto de decadencia que se presenta como voluntad de poderío. Prueba: la inmoralidad absoluta de los medios en toda la historia de la moral.

No hemos reconocido en toda la corriente más que un caso de la voluntad de poderío: la moral misma es un caso especial de inmoralidad.

Innovaciones fundamentales

462. En lugar de valores morales, valores meramente naturalistas. Naturalización de la moral.

En lugar de «sociología», una doctrina de los modelos de señorío.

En lugar de «sociedad», el progreso de la cultura como mi interés preferido (primero en su conjunto, pero luego, preferentemente, en sus partes).

En lugar de la «teoría del conocimiento», una doctrina de perspectiva de los efectos (a la cual corresponde una jerarquía de los afectos: los afectos transfigurados: su superior ordenación, su «espiritualidad»).

En lugar de la metafísica y de la religión, la doctrina del eterno retorno (ésta como medio de disciplina y selección).

463. Mis precursores: Schopenhauer: en qué medida he profundizado el pesimismo y se me ha impuesto ante todo por el descubrimiento de sus más altas contradicciones.

Luego, los artistas ideales, aquellos retoños del movimiento napoleónico.

Luego, los europeos superiores, precursores de la gran política.

Luego, los griegos y su nacimiento.

464. He citado a mis predecesores inconscientes. Pero, ¿dónde iría yo a buscar, con alguna esperanza filosófica de mi estilo, por lo menos filósofos que respondieran a mis exigencias? Solamente allí donde reinase una manera de pensar aristocrática, que considerase la esclavitud y cualquiera otra clase de dependencia como un supuesto de toda alta cultura; donde reinase una manera de pensar creadora que no viese en el mundo un lugar de paz, el «sábado de todos los sábados», sino ahora, y en estado de paz, el medio para la guerra. Una manera de pensar que mirase al futuro y tratase al presente con dureza y tiranía; una manera de pensar sin escrúpulos, inmoral, que quisiese administrar en grande las buenas y malas cualidades del hombre, porque confía en saber emplearlas diestramente. Pero el que busca hoy filósofos de esta clase, ¿qué probabilidades tiene de encontrar lo que busca? ¿No es probable que, agarrado a la linterna de Diógenes, se pasase día y noche buscando inútilmente? Esta época camina en dirección contraria; quiere, además, la comodidad; quiere, ante todo, publicidad y aquel *tolle-tolle* del mercado que tan de su gusto es; quiere, en tercer lugar, que todos nos posternemos con vil servilismo ante las más burdas patrañas: una de ellas es la «igualdad de los hombres», y honra exclusivamente las virtudes democráticas. Pero estas circunstancias son radicalmente opuestas a la producción del filósofo tal como yo lo entiendo. De hecho todo el mundo se lamenta de la suerte de los filósofos, extrangulados entre autos de fe, malas conciencias y arrogantes doctrinas eclesiásticas. Sin embargo, la verdad es que estas mismas condiciones fueron más favorables para la producción de una espiritualidad poderosa y rica que las de la vida actual. Hoy reina otra clase de espíritu, a saber: el espíritu demagógico, el espíritu de comediante, quizá también el espíritu de las víboras y de las hormigas, pro-

pio de los sabios o, por lo menos, favorable a la producción de los sabios. Pero tanto peor para los grandes artistas. ¿No se precipitan todos ellos en la sima por una interior falta de disciplina? Ya no se sienten tiranizados exteriormente por la imposición de un decálogo cortesano o sacerdotal, pero tampoco saben educar a su «tirano interior», a su voluntad. Y lo que decimos de los artistas puede decirse en un sentido superior y más fatal de los filósofos. ¿En dónde encontramos hoy espíritus libres? ¡Mostradme hoy, por ventura, un espíritu libre!

465. Y designo bajo la frase «libertad de espíritu» algo muy concreto: ser superior cien veces a los filósofos, y a otros adeptos de la «verdad», por el rigor contra mí mismo, por pureza y valor, por la voluntad incondicional de decir no, allí donde el no es peligroso; considero a los actuales filósofos como despreciables *libertins* bajo la capucha de una mujer llamada «verdad».

COMTE

CURSO DE FILOSOFÍA POSITIVA *

I. LA LEY DE LOS TRES ESTADOS

Para explicar convenientemente la verdadera naturaleza y el carácter propio de la filosofía positiva, es indispensable lanzar antes una ojeada general sobre la marcha progresiva del espíritu humano, considerado en su conjunto; pues ninguna concepción puede conocerse bien si no es por su historia.

Así pues, estudiando el desarrollo total de la inteligencia humana en las diversas esferas de su actividad, desde su brote más simple hasta nuestros días, creo haber descubierto una gran ley fundamental, a la que se halla sometido por una necesidad invariable, y que me parece poder establecerse, sea sobre las pruebas racionales suministradas por el conocimiento de nuestra organización, sea sobre las verificaciones históricas resultantes de un examen atento del pasado. Consiste esta ley en que cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diversos: el estado teológico o ficticio; el estado metafísico o abstracto; el estado científico o positivo. En otros términos, el espíritu humano por su naturaleza emplea sucesivamente en cada una de sus investigaciones tres métodos de filosofar, cuyo carácter es esencialmente diferente e incluso radicalmente opuesto: primero el método teológico, después el

* La obra original (en seis tomos) se publicó entre 1830 y 1842.

método metafísico y por fin el método positivo. De ahí tres clases de filosofía, o de sistemas generales de concepciones sobre el conjunto de los fenómenos, que se excluyen mutuamente: el primero es el punto de partida necesario de la inteligencia humana: el tercero su estado permanente y definitivo; el segundo está destinado únicamente a servir de transmisión.

En el estado teológico, el espíritu humano, al dirigir esencialmente sus investigaciones hacia la naturaleza íntima de los seres, las causas primeras y finales de todos los efectos que percibe, en una palabra, hacia los conocimientos absolutos, se representa los fenómenos como producidos por la acción directa y continuada de agentes sobrenaturales, más o menos numerosos, cuya intervención arbitraria explica todas las aparentes anomalías del universo.

En el estado metafísico, que no es en el fondo sino una simple modificación general del primero, se substituyen los agentes sobrenaturales por fuerzas abstractas, verdaderas entidades (abstracciones personificadas) inherentes a los diversos seres del mundo y concebidas como capaces de engendrar por ellas mismas todos los fenómenos observados, cuya explicación consiste entonces en asignar a cada uno de ellos la entidad correspondiente.

En fin, en el estado positivo, el espíritu humano, reconociendo la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renuncia a buscar el origen y el destino del universo y a conocer las causas íntimas de los fenómenos, para aplicarse únicamente a descubrir, mediante el empleo bien combinado del razonamiento y de la observación, sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones invariables de sucesión y de semejanza. La explicación de los hechos, reducida entonces a sus términos reales, no es ahora ya más que la unión establecida entre los diversos fenómenos particulares y algunos hechos generales que los progresos de la ciencia tienden cada vez más a disminuir en número.

El sistema teológico llegó a la más elevada perfección de que es susceptible cuando sustituyó el juego vario de las numerosas divinidades independientes que habían sido ideadas primitivamente por la acción providencial de un ser único. Asi-

mismo, el último término del sistema metafísico consiste en concebir, en vez de entidades particulares diversas, una entidad general grande y única, la *naturaleza*, considerada como fuente única de todos los fenómenos. Análogamente, la perfección del sistema positivo hacia la que tiende sin cesar, aun cuando sea muy probable que no lo logre nunca, será el poder representarse todos los fenómenos observables como casos particulares de un solo hecho general: por ejemplo, el de la gravitación (...).

Me parece que basta con enunciar semejante ley para que su exactitud sea verificada inmediatamente por todos aquellos que tienen algún conocimiento profundo de la historia general de las ciencias. No hay ninguna de ellas, en efecto, que no se halle hoy día en el estado positivo, y que no podamos representarnos en el pasado, compuesta esencialmente de abstracciones metafísicas, y remontándonos aún más, completamente dominada por las concepciones teológicas. Desgraciadamente, en las diversas partes de este curso tendremos más de una ocasión formal para reconocer que las ciencias, aún las más perfeccionadas, conservan hoy día algunas huellas muy sensibles de estos dos estados primitivos.

Esta revolución general del espíritu humano puede, por lo demás, constatarse hoy fácilmente de una manera muy sensible, aunque indirecta, considerando el desarrollo de la inteligencia individual. Siendo el punto de partida necesariamente el mismo en la educación del individuo y en la de la especie, las diversas fases principales de la primera deben representar las épocas fundamentales de la segunda. Ahora bien, cada uno de nosotros, contemplando nuestra propia historia, ¿no se acuerda de que fue sucesivamente, en cuanto a sus nociones más importantes, *teólogo* en su infancia, *metafísico* en su juventud y *físico* en la madurez? Esta constatación es fácil hoy día para todos los hombres en cualquier altura de su vida (...).

II. LA FILOSOFÍA POSITIVA: NO CAUSAS, SINO LEYES

Vemos, pues, por este *conjunto* de consideraciones, que si la filosofía positiva es el verdadero estado definitivo de la inteligencia humana, hacia el que ha tendido cada vez más, no por ello ha dejado de tener que emplear primero necesariamente y a lo largo de muchos siglos, sea como método, sea como doctrina provisional, la filosofía teológica, filosofía cuyo carácter es la espontaneidad, y por esto mismo la única posible en los orígenes, la única que puede ofrecer un interés suficiente a nuestro espíritu naciente. Es fácil admitir ahora que, para pasar de esta filosofía provisional a la filosofía definitiva, el espíritu humano ha tenido que adoptar naturalmente, como filosofía transitoria, los métodos y las doctrinas metafísicas. Esta última consideración es indispensable para completar la visión general de la gran ley que he indicado.

Se concibe sin dificultad, en efecto, que nuestro entendimiento, forzado a no avanzar sino por gradaciones casi insensibles, no podía pasar, bruscamente y sin intermediarios, de la filosofía teológica a la filosofía positiva. La teología y la física son tan profundamente incompatibles, sus concepciones tienen un carácter tan radicalmente opuesto, que antes de renunciar a las unas para emplear exclusivamente las otras la inteligencia humana ha tenido que servirse de concepciones intermedias, de un carácter bastardo, adecuadas por ello para operar gradualmente una transición. Tal es el destino natural de las concepciones metafísicas: no tienen más utilidad real. Substituyendo la acción sobrenatural directriz por una entidad correspondiente e inseparable, aún cuando ésta no sea concebida en un principio más que como una emanación de la primera, el hombre se ha habituado poco a poco a no considerar en el estudio de los fenómenos sino los hechos en sí mismos, habiéndose utilizado gradualmente las nociones de estos agentes metafísicos, hasta llegar a ser, para cualquier espíritu recto, tan sólo nombres abstractos de fenómenos. No es posible imaginar por qué otro procedimiento hubiera podido pasar nuestro entendi-

miento de las consideraciones francamente sobrenaturales a las consideraciones puramente naturales, del régimen teológico al régimen positivo.

Después de haber establecido de este modo, hasta donde me es posible hacerlo sin entrar en una discusión especial que no sería adecuada ahora, la ley general del desarrollo del espíritu humano, tal como lo concibo, nos será ahora ya fácil determinar con precisión la naturaleza propia de la filosofía positiva, que es el objeto esencial de este discurso.

Por lo que precede vemos que el carácter fundamental de la filosofía positiva consiste en contemplar todos los fenómenos como sujetos a *leyes* naturales invariables, cuyo descubrimiento preciso y reducción al menor número posible son el fin de todos nuestros esfuerzos, considerando como absolutamente inaccesibles para nosotros y vacía de sentido la indagación de lo que se llaman *causas*, sean primeras, sean finales. Es inútil insistir demasiado en un principio que hoy día se ha hecho familiar a todos aquellos que han estudiado un poco a fondo las ciencias de observación. Todos saben, en efecto, que en nuestras explicaciones positivas, aun en las más perfectas, no tenemos en modo alguno la pretensión de exponer las *causas* generadoras de los fenómenos, puesto que jamás haríamos nada más sino retrasar la dificultad; queremos, por el contrario, analizar con exactitud las circunstancias que la han producido, y relacionar las unas con las otras mediante relaciones normales de sucesión y semejanza (...).

III. UNIDAD SISTEMÁTICA DEL SABER

Después de haber caracterizado el espíritu de la filosofía positiva lo más exactamente que me es dado hacerlo en este panorama de conjunto que desarrollaré a lo largo de este curso, debo examinar ahora a qué grado de formación ha llegado hoy día y qué es lo que falta para que acabe de formarse.

A este efecto es preciso considerar primero que las diferentes ramas de nuestros conocimientos no han debido de recorrer

con la misma velocidad las tres grandes fases de su desarrollo mencionadas poco ha, ni, por consiguiente, llegar simultáneamente al estado positivo. A este respecto existe un orden invariable y necesario, que nuestros diversos modos de concepción han seguido y tenido que seguir en su progresión, y cuya consideración exacta es el complemento indispensable de la ley fundamental enunciada anteriormente. Este orden será el tema principal de la próxima lección. Por ahora bástenos saber que está de acuerdo con la naturaleza diversa de los fenómenos y que está determinado por su grado de generalidad, de simplicidad y de independencia recíproca, tres consideraciones que, aun siendo distintas, concurren a un mismo fin. Así, los fenómenos astronómicos primero, por ser los más generales, los más simples y los más independientes de todos los demás; y sucesivamente por las mismas razones han sido aproximados a teorías positivas los fenómenos de la física terrestre propiamente dicha, los de la química y finalmente los fenómenos fisiológicos.

Es imposible señalar el origen preciso de esta revolución; pues puede decirse con exactitud, como de todos los demás acontecimientos humanos, que se han realizado constantemente y de más en más, principalmente después de los trabajos de Aristóteles y de la escuela de Alejandría, y más tarde desde la introducción de las ciencias naturales en la Europa occidental por los árabes. Sin embargo, puesto que conviene fijar una fecha para precisar las ideas, indicaré la del gran movimiento dado al espíritu humano desde hace dos siglos por la acción combinada de los preceptos de Bacon, las concepciones de Descartes y los descubrimientos de Galileo, como el momento en que empezó a manifestarse en el mundo este espíritu de la filosofía positiva, en oposición evidente con el espíritu teológico y metafísico. Entonces, en efecto, las concepciones positivas se separaron netamente de la aleación supersticiosa y escolástica que más o menos encubría el verdadero carácter de todos los trabajos anteriores (...).

Por una ley evidentemente necesaria, cada rama del sistema científico se separa insensiblemente del tronco cuando ha ad-

quirido bastante consistencia para tolerar un cultivo separado, es decir, cuando ha llegado al punto en que puede ocupar por ella sola la actividad permanente de algunas inteligencias. Evidentemente, a esta repartición de las diversas investigaciones entre diferentes clases de científicos debemos el desarrollo tan extraordinario que ha alcanzado al fin en nuestros días cada distinta clase de conocimientos humanos, y que manifiesta la imposibilidad, para los modernos, de aquella universalidad de las investigaciones especiales, tan fácil y frecuente en los tiempos antiguos. En una palabra, la división del trabajo intelectual, cada vez más perfeccionada, es uno de los atributos característicos más importantes de la filosofía positiva.

Pero reconociendo los resultados prodigiosos de esta división, y viendo ahora ya en ella la verdadera base fundamental de la organización general del mundo del saber, es imposible, por otra parte, no conmoverse ante los inconvenientes capitales que engendra en su estado actual, por el excesivo particularismo de las ideas que ocupan exclusivamente a cada inteligencia individual. Este mal efecto es inevitable, sin duda, como inherente al principio mismo de la división; es decir, que de ninguna manera podremos equipararnos en este respecto a los antiguos, en los que semejante superioridad no se debía sino al escaso desarrollo de sus conocimientos. Sin embargo, me parece que podemos evitar con medios adecuados los efectos más perniciosos de la especialización exagerada, sin entorpecer la influencia vivificante de la separación de las investigaciones. Es urgente ocuparse de ello con toda seriedad, porque estos inconvenientes, que por su naturaleza tienden a acrecentarse sin límite, comienzan ya a ser muy sensibles. Todos confiesan que las divisiones establecidas para un mayor perfeccionamiento de nuestros trabajos entre las diferentes ramas de la filosofía natural acaban por ser artificiales. No olvidemos que, a pesar de esta confesión, es ya muy pequeño en el mundo científico el número de inteligencias que abarcan en su concepción el conjunto incluso de una sola ciencia, que a su vez no es más que una parte del todo. La mayoría se limita ya por completo a la consideración aislada de una sección más o menos extensa

de una ciencia determinada, sin preocuparse demasiado de la relación de estos trabajos particulares con el sistema general de los conocimientos positivos. Apresurémonos a remediar este mal antes de que se haga más grande. Es de temer que el espíritu humano acabe por perderse en medio de trabajos de detalle. No nos engañemos; éste es el punto especialmente débil por el que los partidos de la filosofía teológica y de la filosofía metafísica pueden atacar a la filosofía positiva con algunas esperanzas de éxito.

El verdadero medio de atajar la influencia corrosiva que parece amenazar al futuro intelectual, a consecuencia de una especialización demasiado grande en las investigaciones individuales, evidentemente no podrá ser la vuelta a la antigua confusión de los trabajos que tendería a retrogradar el espíritu humano, y que felizmente hoy día se ha hecho imposible. Por el contrario, consiste en el perfeccionamiento de la división misma del trabajo. Basta, en efecto, con hacer del estudio de las generalidades científicas una gran especialidad más. Que una nueva clase de científicos, preparados por una educación adecuada, sin entregarse al cultivo especial de ninguna rama particular de la filosofía natural, se ocupen únicamente, considerando en su estado actual las diversas ciencias positivas, en determinar exactamente el espíritu de cada una de ellas, de descubrir sus relaciones y engarces, de resumir, si es posible, todos los principios propios en un número de principios comunes, ateniéndose siempre a las máximas fundamentales del método positivo. Que a su vez los demás científicos, antes de entregarse a sus especulaciones respectivas, se hayan capacitado mediante una educación que se refiera al conjunto de los conocimientos positivos, para aprovecharse inmediatamente de las luces que irradian estos científicos entregados al estudio de las generalidades, y recíprocamente para rectificar sus resultados, situación a la que los científicos se aproximan visiblemente de día en día. Una vez cumplidas estas dos grandes condiciones, y es evidente que pueden cumplirse, la división del trabajo en las ciencias podrá llegar, sin ningún peligro, tan lejos como exija el desarrollo de los diversos órdenes de conocimiento.

Una clase diversa, relacionada constantemente con todas las demás, teniendo como función propia y permanente el ligar cada nuevo descubrimiento particular al sistema general, y no habrá ya que temer el que una excesiva atención concedida a los detalles impida nunca ver el conjunto. En una palabra, se habrá constituido la organización moderna del mundo científico y no quedará sino desarrollarla indefinidamente, conservando siempre el mismo carácter.

Hacer así del estudio de las generalidades científicas una sección aparte del gran trabajo intelectual, es simplemente extender la aplicación del mismo principio de división que sucesivamente ha ido separando las diversas especialidades; pues mientras las diversas ciencias positivas han estado poco desarrolladas, sus relaciones mutuas no podían tener importancia suficiente para dar lugar, por lo menos de un modo permanente, a una clase particular de trabajos, y al mismo tiempo la necesidad de este nuevo estudio era mucho menos urgente. Pero hoy día cada una de las ciencias ha adquirido separadamente una extensión suficiente para que sus mutuas relaciones puedan dar lugar a trabajos continuados, al mismo tiempo que este nuevo orden de estudios se hace indispensable para prevenir la dispersión de las concepciones humanas.

Tal es el modo como yo concibo el destino de la filosofía positiva, en el sistema general de las ciencias positivas propiamente dichas. Tal es, por lo menos, la finalidad de este curso (...).

Para que la filosofía natural pueda operar la regeneración ya tan preparada de nuestro sistema intelectual, es indispensable que las diferentes ciencias de que se compone, presentadas a todas las inteligencias como ramas diversas de un tronco único, sean reducidas primeramente a lo que constituye su espíritu, es decir, a sus métodos principales y a sus resultados más importantes. Tan sólo así la enseñanza de las ciencias puede convertirse entre nosotros en la base de una nueva educación general, verdaderamente racional. Que se añadan después a esta instrucción fundamental los diversos estudios científicos especiales, correspondientes a las diversas educaciones especiales que deben suceder a la educación general, esto, evidentemente,

no puede ponerse en duda. Pero la consideración esencial que he querido indicar aquí consiste en que todas estas especialidades, incluso acumuladas trabajosamente, serían necesariamente insuficientes para renovar efectivamente el sistema de nuestra educación, si no reposaran sobre la base anterior de esta enseñanza general, resultado directo de la filosofía positiva definida en este discurso.

No sólo el estudio especializado de las generalidades científicas está destinado a reorganizar la educación, sino que debe contribuir también al progreso particular de las diversas ciencias positivas; lo que constituye la tercera propiedad fundamental que me he propuesto señalar.

En efecto, las divisiones que establecemos entre nuestras ciencias, sin ser arbitrarias, como algunos creen, son esencialmente artificiales. En realidad, el tema de todas nuestras investigaciones es uno; no lo dividimos más que en vista a separar las dificultades para resolverlas mejor. Resulta más de una vez que, contrariamente a nuestras divisiones clásicas, problemas importantes exigirían cierta combinación de determinados puntos de vista especiales, que no pueden tener lugar en la constitución de nuestro mundo científico actual: lo cual nos expone a dejar sin solución estos problemas mucho más tiempo del necesario. Semejante inconveniente se presentará sobre todo para las doctrinas más esenciales de cada ciencia positiva en particular (...).

En resumen, la filosofía teológica y la filosofía metafísica se disputan hoy la tarea, demasiado superior a las fuerzas de una y otra, de reorganizar la sociedad; entre ellas solas subsiste aún la lucha a este respecto. La filosofía positiva no ha intervenido hasta ahora en la contienda más que para criticarlas a las dos, y se las ha arreglado bastante bien para desacreditarlas a ambas totalmente. Situémosla, al fin, en estado de desempeñar un papel activo, sin inquietarnos durante más tiempo por los debates que ahora ya son inútiles. Completando la vasta operación intelectual comenzada por Bacon, por Descartes y por Galileo, construyamos directamente el sistema de las ideas generales que esta filosofía ahora ya está destinada a hacer

prevalecer indefinidamente en la especie humana, y que determinará esencialmente la crisis revolucionaria que atormenta a los pueblos civilizados (...).

Antes de terminar desearía llamar un instante la atención sobre una última reflexión que me parece oportuna para evitar, en la medida de lo posible, que se forme de antemano una opinión errónea acerca de la naturaleza de este curso.

Asignando por fin a la filosofía positiva el resumir en un solo cuerpo de doctrina homogénea el conjunto de los conocimientos adquiridos relativos a los diferentes órdenes de fenómenos naturales, estaba lejos de mi pensamiento el querer proceder al estudio general de estos fenómenos, considerándolos todos como efectos diversos de un principio único, como sujetos a una misma y sola ley. Aun cuando debo tratar especialmente esta cuestión en la lección próxima, creo desde ahora deber manifestarla, a fin de prevenir los reproches muy mal fundados que podrán dirigirme quienes, a partir de una visión falsa, clasificarían este curso entre los intentos de explicación universal que brotan diariamente de espíritus completamente extraños a los métodos y a los conocimientos científicos. No se trata de nada semejante; y el desarrollo de este curso dará una prueba manifiesta a todos aquellos a quienes las aclaraciones contenidas en este discurso hayan dejado alguna duda a este respecto.

En mi profunda convicción personal considero estos intentos de explicación universal de todos los fenómenos por una ley única como eminentemente quiméricos, aun cuando sean intentados por las inteligencias más competentes. Creo que los medios del espíritu humano son demasiado débiles y el universo demasiado complicado para que semejante perfección científica se halle nunca a nuestro alcance, y además pienso que se concibe una idea demasiado halagueña de los resultados que necesariamente se obtendrían si fuera posible (...).

No necesito más detalles para acabar de convenceros de que el fin de este curso no es presentar todos los fenómenos naturales como siendo idénticos en el fondo, excepto la variedad de sus circunstancias. La filosofía positiva, sería, sin duda,

más perfecta si pudiera ser así. Pero esta condición no es en absoluto necesaria para su formación sistemática ni para la realización de grandes y felices consecuencias a las que la hemos visto destinada. No hay para esto más unidad necesaria que la unidad de método, la cual puede y debe existir evidentemente, y se halla ya establecida en su mayor parte. En cuanto a la doctrina no es necesario que sea una, basta con que sea homogénea. Por tanto, desde el doble punto de vista de la unidad de método y de la homogeneidad de doctrinas, consideremos en este curso las diferentes clases de teorías positivas. Tendiendo a disminuir, en la medida de lo posible, el número de leyes generales necesarias para la explicación positiva de los fenómenos naturales, lo cual es, en efecto, el fin filosófico de la ciencia, contemplaremos como temerario aspirar nunca, aun en el futuro más alejado, al intento de referirlas rigurosamente a una sola.

IV. ORDEN ENCICLOPÉDICO DE LAS CIENCIAS POSITIVAS

Habiendo expuesto el verdadero fin de este curso, es decir, fijado el punto de vista desde el que consideraré las diversas ramas principales de la filosofía natural, completaré en la lección próxima estos prolegómenos generales pasando a la exposición del plan, es decir, a la determinación del orden enciclopédico que conviene establecer entre las diversas clases de fenómenos naturales, y, por consiguiente, entre las ciencias positivas correspondientes.

En fin, la propiedad más interesante de nuestra fórmula enciclopédica, a causa de la importancia de la multiplicidad de las aplicaciones inmediatas que puedan hacerse, es la de determinar directamente el verdadero plan general de una educación científica enteramente racional. Es lo que resulta efectivamente de la sola composición de la fórmula.

Es evidente, en efecto, que antes de emprender el estudio metódico de alguna de las ciencias fundamentales hay que prepararse necesariamente por el examen de las relativas a los

fenómenos anteriores a nuestra escala enciclopédica, puesto que éstas influyen siempre de modo preponderante sobre aquéllas cuyas leyes se propone uno conocer. Esta consideración es de tal modo sorprendente que, a pesar de su extrema importancia práctica, no necesito insistir en este momento sobre un principio que más tarde se reproducirá en otro sitio inevitablemente con respecto a cada ciencia fundamental. Me limitaré tan sólo a hacer observar que, si es eminentemente aplicable a la educación general, lo es también particularmente a la educación especial de los científicos.

Así, los físicos que no han estudiado antes astronomía, al menos desde un punto de vista general; los químicos que antes de ocuparse de su ciencia propia no han estudiado con anterioridad astronomía y después física; los fisiólogos que no se han preparado para sus trabajos especiales con un estudio preliminar de astronomía, de la física y de la química, han faltado a una de las condiciones fundamentales de su desarrollo intelectual. Es aún más evidentemente análogo para los espíritus que quieren entregarse al estudio positivo de los fenómenos sociales sin haber adquirido primero un conocimiento general de la astronomía, de la física, de la química y de la fisiología.

Como tales condiciones raramente se cumplen en nuestros días, y ninguna institución regular se ha organizado para cumplirlas, podemos decir que aún no existe para los científicos una educación verdaderamente racional. Esta consideración es a mis ojos de tan gran importancia que no temo atribuir, en parte, a este vicio de la educación el actual estado de imperfección extrema en que aún vemos las ciencias más difíciles, estado verdaderamente inferior a lo que prescribe, en efecto, la naturaleza más complicada de los fenómenos correspondientes.

Relativamente a la educación general, esta condición es aún mucho más necesaria. Me parece de tal modo indispensable, que miro la enseñanza científica como incapaz de realizar los resultados generales más esenciales que está destinada a producir en la sociedad para la renovación del sistema intelectual, si las diversas ramas principales de la filosofía natural no se estudian en un orden conveniente. No olvidemos que en casi

todas las inteligencias, incluso las más elevadas, las ideas permanecen de ordinario encadenadas según el orden de su primera adquisición; y que, por consiguiente, es un mal, las más de las veces irremediable, no haber empezado por el principio. Cada siglo no cuenta más que con un muy pequeño número de pensadores capaces, en la época de su virilidad, como Bacon, Descartes y Leibniz, de hacer verdaderamente tabla rasa, para reconstruir de arriba abajo el sistema entero de sus ideas adquiridas (...).

V. LA MATEMÁTICA, BASE DE LA FILOSOFÍA NATURAL

A fin de completar la exposición general del plan de este curso, me queda por considerar ahora una laguna inmensa y capital, que he dejado a propósito en mi fórmula enciclopédica, y que sin duda ha percibido el lector. En efecto, no hemos señalado en nuestro sistema científico el rango de la ciencia matemática.

El motivo de esta omisión voluntaria está en la importancia misma de esta ciencia, tan vasta y tan fundamental, porque la lección siguiente se consagrará por entero a la determinación exacta de su verdadero carácter general, y, por consiguiente, a la fijación precisa de su rango enciclopédico. Mas para no dejar incompleto, desde un respecto tan esencial, el gran cuadro que he tratado de esbozar en esta lección, debo indicar aquí someramente, por anticipación, los resultados generales del examen que emprendemos en la lección siguiente.

En el estado actual del desarrollo de nuestros conocimientos positivos, creo que conviene mirar la ciencia matemática menos como una parte constitutiva de la filosofía natural propiamente dicha que como siendo desde Descartes hasta Newton la verdadera base fundamental de esta filosofía, aun cuando, para hablar con exactitud, sea a la vez ambas cosas. Hoy día, en efecto, la ciencia matemática es mucho menos importante por los conocimientos muy reales y muy precisos que, sin embargo, la componen directamente, que como constituyendo el instrumento

más poderoso que pueda emplear el espíritu humano en la investigación de las leyes de los fenómenos naturales.

Para presentar a este respecto una concepción perfectamente clara y rigurosamente exacta, veremos que hay que dividir la ciencia matemática en dos grandes ciencias, cuyo carácter es esencialmente distinto: la matemática abstracta o el *cálculo*, tomando esta palabra en su mayor extensión, y la matemática concreta, que se compone, por una parte, de la geometría general y, por otra, de la mecánica racional. La parte concreta se halla necesariamente fundada en la parte abstracta, y se convierte a su vez en base directa de toda la filosofía natural, considerando, en la medida de lo posible, todos los fenómenos del universo como geométricos o como mecánicos.

La parte abstracta es la única puramente instrumental, no siendo más que una inmensa extensión admirable de la lógica natural a un cierto orden de deducciones. La geometría y la mecánica, deben, por el contrario, ser consideradas como verdaderas ciencias naturales, fundadas, como todas las demás, en la observación, aun cuando por la extremada simplicidad de los fenómenos llevan un grado de sistematización infinitamente más perfecto, lo cual a veces ha podido hacer desconocer el carácter experimental de los primeros principios. Pero estas dos ciencias físicas tienen esto de particular, que en un estado presente del espíritu humano son ya, y serán cada vez más, empleadas como método mucho más que como doctrina directa.

Por lo demás, es evidente que, colocando así la ciencia matemática a la cabeza de la filosofía positiva, no hacemos sino extender más aún la aplicación de este mismo principio de clasificación, fundado sobre la independencia sucesiva de las ciencias como resultado del grado de abstracción de sus fenómenos respectivos, que nos ha proporcionado la serie enciclopédica establecida en esta lección. No hacemos ahora sino restituir a esta serie su verdadero primer término, cuya importancia propia exigía un examen especial más desarrollado. En efecto, se ve que los fenómenos geométricos y mecánicos son los más generales, los más simples de todos, los más abstractos, los más irreductibles y los más independientes de los demás,

de los cuales, por el contrario, son la base. Análogamente se concibe que su estudio sea un preliminar indispensable para todos los demás órdenes de fenómenos. Por tanto, es la ciencia matemática la que debe constituir el punto de partida de toda educación científica racional, sea general, sea especial, lo cual explica el uso universal que se ha establecido desde hace largo tiempo a este respecto, de una manera empírica; aunque primitivamente no tuviera más causa que la mayor ancianidad relativa de la ciencia matemática. En este momento debo limitarme a una indicación muy rápida de estas diversas consideraciones que van a ser el tema especial de la lección siguiente.

Hemos determinado pues exactamente en esta lección, no mediante vanas especulaciones arbitrarias, sino contemplándolo como tema de un verdadero problema filosófico, el plan racional que debe guiarnos constantemente en el estudio de la filosofía positiva. Como resultado definitivo: la matemática, la astronomía, la física, la química, la fisiología, y la física social; tal es la fórmula enciclopédica que, entre un gran número de clasificaciones que encierran las seis ciencias fundamentales, es lógicamente la sola conforme a la jerarquía natural invariable de los fenómenos. No necesito recordar la importancia de este resultado, que el lector debe hacerse eminentemente familiar, para hacer constante aplicación de él a lo largo de todo este curso.

DISCURSO SOBRE EL ESPÍRITU POSITIVO *

Estado positivo o real

VI. CRITERIO POSITIVISTA DEL SIGNIFICADO

1.º Carácter principal: La ley o subordinación constante de la imaginación a la observación

12. Esta larga serie de preámbulos necesarios conduce al fin a nuestra inteligencia, gradualmente emancipada, a un estado definitivo de positividad racional, que se debe caracterizar aquí de un modo más especial que los dos estados preliminares. Como tales ejercicios preparatorios han comprobado espontáneamente la radical vaciedad de las explicaciones vagas y arbitrarias propias de la filosofía inicial, ya teológica, ya metafísica, el espíritu humano renuncia desde ahora a las investigaciones absolutas que no convenían más que a su infancia, y circunscribe sus esfuerzos al dominio, desde entonces rápidamente progresivo, de la verdadera observación, única base posible de los conocimientos accesibles en verdad, adaptados sensatamente a nuestras necesidades reales. La lógica especulativa había consistido hasta entonces en razonar, con más o menos sutileza, según principios confusos que, no ofreciendo prueba alguna suficiente, suscitaban siempre disputas sin salida. Desde ahora reconoce, como *regla fundamental*, que toda proposición que no pueda reducirse estrictamente al mero enunciado de un hecho, particular o general, no puede ofrecer ningún sentido real e inteligible. Los principios mismos que emplea no son ya más que verdaderos hechos, sólo que más generales y más abstractos que aquellos cuyo vínculo deben formar. Por otra parte, cualquiera que sea el modo, racional o experimental, de llegar a su descubrimiento, su eficacia científica resulta exclusivamente de su conformidad, directa o indirecta, con los fenómenos obser-

* La obra original se publicó en 1844.

vados. La pura imaginación pierde entonces irrevocablemente su antigua supremacía mental y se subordina necesariamente a la observación, de manera adecuada para constituir un estado lógico plenamente normal, sin dejar de ejercer, sin embargo, en las especulaciones positivas un oficio tan principal como inagotable para crear o perfeccionar los medios de conexión, ya definitiva, ya provisional. En una palabra, la revolución fundamental que caracteriza a la virilidad de nuestra inteligencia consiste esencialmente en substituir, en todo, la inaccesible determinación de las causas propiamente dichas, por la mera investigación de las *leyes*, es decir, de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados. Trátese de los efectos mínimos o de los más sublimes, de choque y gravedad como de pensamiento y moralidad, no podemos verdaderamente conocer sino las diversas conexiones naturales aptas para su cumplimiento, sin penetrar nunca el misterio de su producción.

VII. VER PARA PREVER

3.º *Destino de las leyes positivas: Previsión racional*

15. Desde que la subordinación constante de la imaginación a la observación ha sido reconocida unánimemente como la primera condición fundamental de toda especulación científica, una viciosa interpretación ha conducido con frecuencia a abusar mucho de este gran principio lógico, para hacer degenerar la ciencia real en una especie de estéril acumulación de hechos incoherentes, que no podría ofrecer otro mérito esencial que el de la exactitud parcial. Importa, pues, mucho, percatarse de que el verdadero espíritu positivo no está menos lejos, en el fondo, del empirismo que del misticismo; entre estas dos aberraciones igualmente funestas debe avanzar siempre: la necesidad de tal reserva continua, tan difícil como importante, bastaría, por otra parte, para comprobar, conforme a nuestras explicaciones del comienzo, cuán maduramente preparada debe estar la auténtica positividad, de tal modo que no pueda en

forma alguna convenir al estado naciente de la humanidad. En las leyes de los fenómenos es en lo que consiste, realmente, la *ciencia*, a la cual los hechos propiamente dichos, por exactos y numerosos que puedan ser, nunca procurarán otra cosa que materiales indispensables. Considerando el destino constante de estas leyes, se puede decir, sin exageración alguna, que la verdadera ciencia, lejos de estar formada de meras observaciones, tiende siempre a dispensar, en cuanto es posible, de la exploración directa, substituyéndola por aquella previsión racional, que constituye, en todos los aspectos, el principal carácter del espíritu positivo, como el conjunto de los estudios astronómicos nos lo hará advertir claramente. Una previsión tal, consecuencia necesaria de las relaciones constantes descubiertas entre los fenómenos, no permitirá nunca confundir la ciencia real con esa vana *erudición* que acumula hechos maquinalmente sin aspirar a deducirlos unos de otros. Este gran atributo de todas nuestras sanas especulaciones no importa menos a su utilidad efectiva que a su propia dignidad; pues la exploración directa de los fenómenos realizados no podría bastar para permitirnos modificar su cumplimiento, si no nos condujera a preverlos convenientemente. Así, el verdadero espíritu positivo consiste, ante todo, en *ver para prever*, en estudiar lo que es, a fin de concluir de ello lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales.

VIII. LA INVARIABILIDAD DE LAS LEYES RACIONALES

4.° *Extensión universal del dogma fundamental de la invariabilidad de las leyes naturales*

16. El principio de la invariabilidad de las leyes naturales no empieza realmente a adquirir alguna consistencia filosófica sino cuando los primeros trabajos verdaderamente científicos han podido manifestar su esencial exactitud frente a un orden entero de grandes fenómenos; lo cual no podría resultar suficientemente más que de la fundación de la astronomía matemática,

durante los últimos siglos del politeísmo. Según esta introducción sistemática, este dogma fundamental ha tendido, sin duda, a extenderse, por analogía, a fenómenos más complicados, incluso *antes* de que sus leyes propias pudieran conocerse en modo alguno. Pero aparte de su esterilidad efectiva, esta vaga anticipación lógica tenía entonces demasiado poca energía para resistir convenientemente a la activa supremacía mental que aún conservaban las ilusiones teológico-metafísicas. Un primer bosquejo especial del establecimiento de las leyes naturales respecto a cada orden principal de fenómenos ha sido luego indispensable para procurar a tal noción esa fuerza inquebrantable que empieza a presentar en las ciencias más adelantadas. Esta convicción misma no podrá hacerse bastante firme hasta que no se haya extendido verdaderamente una elaboración semejante a todas las especulaciones fundamentales, ya que la incertidumbre dejada por las más complejas debía afectar entonces más o menos a cada una de las otras. No se puede desconocer esta tenebrosa reacción, incluso hoy, donde, a causa de la ignorancia aún habitual acerca de las leyes sociológicas, el principio de la invariabilidad de las relaciones físicas queda a veces sujeto a graves alteraciones, hasta en los estudios puramente matemáticos, en que vemos, por ejemplo, preconizar todos los días un pretendido cálculo de probabilidades, que supone implícitamente la ausencia de toda ley real acerca de algunos sucesos, sobre todo cuando el hombre interviene en ellos. Pero cuando esta extensión universal está por fin suficientemente bosquejada, condición que ahora se cumple en los espíritus más adelantados, este gran principio filosófico adquiere luego una plenitud decisiva, aunque las leyes efectivas de la mayoría de los casos particulares deban permanecer por mucho tiempo ignoradas; porque una irresistible analogía aplica entonces de antemano a todos los fenómenos de cada orden lo que no ha sido comprobado sino para algunos de ellos, siempre que tengan una importancia conveniente.

Desarrollo del sentimiento social

IX. PENSAMIENTO TEOLÓGICO E INDIVIDUALISMO

54. Sin poder comprender aquí la apreciación real de la filosofía positiva, es menester, sin embargo, señalar en ella la continua tendencia que resulta directamente de su constitución propia, sea científica o lógica, para estimular y consolidar el sentimiento del deber, desarrollando siempre el espíritu de colectividad, que se encuentra naturalmente ligado con él. Este nuevo régimen mental disipa espontáneamente la fatal oposición que, desde el fin de la edad media existe cada vez más entre las necesidades intelectuales y las necesidades morales. Desde ahora, por el contrario, todas las especulaciones reales, convenientemente sistematizadas, contribuirán sin cesar a constituir, en lo posible, la preponderancia universal de la moral, puesto que el punto de vista social llegará a ser necesariamente el vínculo científico y el regulador lógico de todos los demás aspectos positivos. Es imposible que una coordinación semejante, al desarrollar familiarmente las ideas de orden y armonía, referidas siempre a la humanidad, no tienda a moralizar hondamente, no sólo a los espíritus selectos, sino también a la masa de las inteligencias, que habrán de participar, todas, más o menos, en esta gran iniciación, según un sistema conveniente de educación universal.

1.° *El antiguo régimen moral es individual*

55. Una apreciación más íntima y extensa, a la vez práctica y teórica, representa al espíritu positivo como el único susceptible, por naturaleza, de desarrollar directamente el sentimiento social, primera base necesaria de toda moral sana. El antiguo régimen mental no podía estimularlo más que con ayuda de penosos artificios indirectos, cuyo éxito real había de ser muy imperfecto, por la tendencia esencialmente personal de tal filosofía cuando la sabiduría sacerdotal no contenía su influencia

espontánea. Esta necesidad es reconocida ahora, al menos empíricamente, en cuanto al espíritu metafísico propiamente dicho, que nunca ha podido desembocar, en moral, en ninguna otra teoría efectiva que el desastroso sistema del *egoísmo*, tan en boga hoy, a pesar de muchas declamaciones contrarias; incluso las sectas ontológicas que han protestado seriamente contra semejante aberración no la han substituido, al fin, más que por nociones vagas e incoherentes, incapaces de eficacia práctica. Una tendencia tan deplorable, y, no obstante, tan constante, debe de tener raíces más hondas que las supuestas de ordinario. Resulta sobre todo, en efecto, de la naturaleza necesariamente personal de la tal filosofía, que, limitada siempre a la consideración del individuo, nunca ha podido abarcar realmente el estudio de la especie, por una inevitable consecuencia de su vano principio lógico, reducido esencialmente a la *intuición* propiamente dicha, la cual, evidentemente, no tolera ninguna aplicación colectiva. Sus fórmulas ordinarias no hacen más que traducir ingenuamente su espíritu fundamental: para cada uno de sus adeptos, el pensamiento dominante es constantemente el del *yo;* todas las demás existencias, sean cualesquiera, incluso humanas, se envuelven confusamente en una sola concepción negativa, y su vago conjunto constituye el *no yo;* la noción del *nosotros* no podría encontrar aquí ningún lugar directo y distinto. Pero examinando esta cuestión aún con mayor profundidad, hay que reconocer que, en este aspecto como en todos los demás, la metafísica deriva, tanto dogmática como históricamente, de la teología misma, de quien nunca podrá constituir más que una modificación disolvente. En efecto, ese carácter de personalidad constante pertenece, sobre todo, con una energía más directa, al pensamiento teológico, siempre preocupado, en todo creyente, de intereses esencialmente individuales, cuya inmensa preponderancia absorbe por necesidad toda otra consideración, sin que la más sublime entrega pueda inspirar su verdadera abnegación, considerada justamente entonces como una aberración peligrosa. Sólo la oposición frecuente de estos intereses quiméricos con los intereses reales ha procurado a la sabiduría sacerdotal un poderoso medio de disciplina moral,

que ha podido ordenar a menudo, en provecho de la sociedad, sacrificios admirables, que no eran tales, sin embargo, más que en apariencia, y se reducían siempre a una prudente ponderación de intereses. Los sentimientos benévolos y desinteresados, que son propios de la naturaleza humana, han debido, sin duda, manifestarse a través de un régimen semejante, e incluso en algunos aspectos, bajo su impulso directo; pero aunque su desarrollo no haya podido así ser sofocado, su carácter ha tenido que recibir con ello una grave alteración que probablemente no nos permite conocer todavía plenamente su naturaleza y su intensidad, por falta de un ejercicio propio y directo. Por otra parte, se puede perfectamente presumir que esta continua costumbre de cálculos personales acerca de los más caros intereses del creyente, ha desarrollado en el hombre, incluso desde un punto de vista completamente distinto, por vía de afinidad gradual, un exceso de circunspección, de precaución, y, por último, de egoísmo, que su organización fundamental no exigía, y que desde entonces podrá algún día disminuir bajo un régimen moral mejor. Sea lo que quiera de esta conjetura, sigue siendo indiscutible que el pensamiento teológico es, por su naturaleza, esencialmente individual y nunca directamente colectivo. A los ojos de la fe, sobre todo monoteísta, la vida social no existe, por falta de un fin que le sea propio; la sociedad humana no puede entonces ofrecer inmediatamente más que una mera aglomeración de individuos, cuya reunión es siempre tan fortuita como pasajera, y que, ocupados cada uno en su sola salvación, no conciben la participación en la del prójimo sino como un poderoso medio de merecer mejor la suya, obedeciendo a las prescripciones supremas que han impuesto esta obligación. Nuestra admiración respetuosa se deberá siempre, con seguridad, a la prudencia sacerdotal que, bajo el feliz impulso de un instinto público, ha sabido obtener durante mucho tiempo una alta utilidad práctica de una filosofía tan imperfecta. Pero este justo reconocimiento no podría llegar hasta prolongar artificialmente este régimen inicial más allá de su destino provisional, cuando ha venido por fin la edad de una economía más conforme al conjunto de nuestra naturaleza, intelectual y afectiva.

X. POSITIVISMO Y ESPÍRITU SOCIAL

2.° *El espíritu positivo es directamente social*

56. El espíritu positivo, por el contrario, es directamente social, en cuanto es posible, y sin ningún esfuerzo, como consecuencia de su misma realidad característica. Para él, el hombre propiamente dicho no existe, no puede existir más que la humanidad, puesto que todo nuestro desarrollo se debe a la sociedad, desde cualquier punto de vista que se le mire. Si la idea de *sociedad* parece todavía una abstracción de nuestra inteligencia, es, sobre todo, en virtud del antiguo régimen filosófico; pues a decir verdad, es a la idea de *individuo* a quien pertenece tal carácter, al menos en nuestra especie. El conjunto de la nueva filosofía tenderá siempre a hacer resaltar, tanto en la vida activa como en la vida especulativa, el vínculo de cada uno con todos, en una multitud de aspectos diversos, de manera que se haga involuntariamente familiar el sentimiento íntimo de la solidaridad social, extendida convenientemente a todos los tiempos y a todos los lugares. No sólo la búsqueda activa del bien público que representará sin cesar el modo más propio para asegurar comúnmente la felicidad privada, sino que, por un influjo a un tiempo más directo y más puro, al fin más eficaz, el ejercicio más completo posible de las inclinaciones generosas llegará a ser la principal fuente de la felicidad personal, incluso aunque no hubiera de procurar excepcionalmente otra recompensa que una inevitable satisfacción interior. Pues si, como no podría dudarse, la *felicidad* resulta, sobre todo, de una acertada actividad, debe depender, principalmente por tanto, de los instintos simpáticos, aunque nuestra organización no les conceda de ordinario una energía preponderante; puesto que los sentimientos benévolos son los únicos que pueden desarrollarse libremente en el estado social, que naturalmente los estimula cada vez más, al abrirles un campo indefinido, mientras que exige, con absoluta necesidad, una cierta represión permanente de los diversos impulsos personales, cuyo despliegue espontáneo suscitaría conflictos continuos.

SISTEMA DE POLÍTICA POSITIVA *

XI. LA RELIGIÓN DE LA HUMANIDAD

Capítulo primero. Teoría general de la religión, o teoría positiva de la unidad humana

Primitivamente espontánea, luego inspirada, después revelada, la religión, finalmente, viene a ser demostrada. Su constitución normal debe satisfacer a la vez el sentimiento, la imaginación y el razonamiento, fuentes respectivas de sus tres modos preparatorios. Además abrazará directamente la actividad que no pudieron jamás consagrar ni el fetichismo ni sobre todo el monoteísmo (...).

Ante todo debo aquí disipar la vaga incertidumbre que presenta aún la significación general de la palabra *religión*. Los mejores espíritus confunden casi siempre el fin esencial con los medios temporales. No se ha fijado su destinación principal, alternativamente dirigida al sentimiento o a la inteligencia. Además la pluralidad con frecuencia atribuida a este término indica bastante que su sentido fundamental no fue jamás captado claramente.

En este tratado la religión será siempre caracterizada por el estado de plena armonía propio de la existencia humana, tanto colectiva como individual, cuando todas sus partes, sean las que sean, están dignamente coordinadas.

Esta definición, sólo común a los diversos casos principales, atañe igualmente al corazón y al espíritu, cuyo concurso es indispensable a una tal unidad. La religión constituye pues, para el alma, un consenso normal exactamente comparable al de la salud respecto al cuerpo. Según la íntima solidaridad entre lo moral y lo físico, la aproximación de estos dos estados generales podría incluso extenderse hasta concebir el segundo como mediatizado por el primero. Esta absorción estaría completa-

* La obra original (en cuatro tomos) se publicó entre 1851 y 1854, con el subtítulo *Tratado de sociología*.

mente conforme al uso constante de las teocracias iniciales, en las que cada prescripción higiénica emanaba de un precepto religioso. La separación creciente de las dos reglas no fue más que un resultado pasajero de la descomposición necesaria del primer régimen humano. Pero el orden final debía desarrollar mucho su conexión natural; esta plenitud sistemática de la religión le es más propia que en la edad primitiva.

Una tal definición excluye toda pluralidad; de suerte que en adelante será tan irracional suponer varias religiones como suponer que la salud puede ser varia. En uno y otro caso, la unidad moral o física comporta solamente diversos grados de realización. La evolución fundamental de la humanidad, como el conjunto de la jerarquía animal, presenta, en todos los aspectos, una armonía más y más completa a medida que se aproxima a los tipos superiores. Pero la naturaleza de esta unidad permanece siempre la misma, a pesar de las desigualdades, sean las que sean, de su vuelo efectivo.

La sola distinción admisible tiende a los dos modos diferentes de nuestra existencia, tanto individual como colectiva. Aunque vinculados cada vez más, estos dos modos no serán jamás confundidos, y cada uno de ellos suscita una atribución correspondiente de la religión. Este estado sintético consiste, de este modo, tanto en *regular* cada existencia personal como en *reunir* las diversas individualidades. A pesar de la importancia de esta distinción, no debe jamás desconocer el vínculo fundamental de estas dos aptitudes. Su concurso natural constituye la primera noción general que exige la teoría positiva de la religión, que no será sistemática si estas dos destinaciones humanas no coinciden.

Pero su correspondencia espontánea resulta de la identidad necesaria entre todos los elementos respectivos de dos existencias. Nuestra vida personal y nuestra vida social no pueden radicalmente diferir; su diferencia no es más que de magnitud y duración, jamás de principio.

Habiendo ya demostrado suficientemente la conexión necesaria de las dos actitudes religiosas, podría, desde ahora, emplear alternativamente una u otra para caracterizar la unidad huma-

na. Su acuerdo fundamental no es, sin duda, plenamente desarrollado más que bajo un positivismo definitivo, hacia el cual tiende la *élite* actual de nuestra especie. En tanto prevalece el teologismo provisional, una de ellas domina a la otra, según la naturaleza más o menos social de las creencias dirigentes. El politeísmo unió mucho más que formó individualmente, mientras que el monoteísmo no podía unir más que formando. Pero estas diversidades temporales hicieron por sí mismas resaltar ya la vinculación normal de las dos aptitudes, en la que cada una se hace así la base directa de la otra.

Esta primera noción empieza a constituir la teoría general de la religión, conciliando radicalmente las dos condiciones permanentes que deben y parecen igualmente propias para definir el estado sintético. Yo debo por lo tanto proseguir en una tal construcción para el examen, más difícil y menos preparado, de las dos bases, exterior e interior, cuya íntima combinación permite únicamente formar y unir.

Todo estado religioso exige el concurso de dos influencias espontáneas; una objetiva, esencialmente intelectual; otra subjetiva, puramente moral. De este modo es como la religión se relaciona, a la vez, con el razonamiento y el sentimiento, donde aisladamente a cada uno le será imposible establecer una verdadera unidad, individual o colectiva. Por una parte es preciso que la inteligencia nos haga concebir desde fuera una potencia bastante superior para que nuestra existencia deba subordinársele siempre. Pero por otro lado es igualmente indispensable estar interiormente animado de una afección capaz de unir habitualmente todas las otras. Estas dos condiciones fundamentales tienden naturalmente a combinarse, puesto que la sumisión exterior secunda necesariamente la disciplina interior, que, a su vez, se dispone a ello espontáneamente.

La extrema dificultad que presenta hoy día la condición intelectual lleva con frecuencia a concebir la unidad humana sólo bajo la condición moral. Ésta, en efecto, es el único sentimiento que mantiene habitualmente una cierta convergencia en medio de la anarquía actual. Pero la imperfección, demasiado evidente, de tal orden, privado o público, bastará para compro-

bar la insuficiencia necesaria de este principio exclusivo para unir y para formar.

Aun cuando nuestra condición cerebral permitiera mayor preponderancia a nuestros mejores instintos, su imperio habitual no establecería ninguna verdadera unidad, especialmente activa, sin una base objetiva que la inteligencia sola puede proporcionar. Cuando la creencia en un poder exterior se encuentra incompleta o vacilante, los más puros sentimientos no impiden nunca inmensas divagaciones ni profundas desidencias. ¿Qué será, pues, si se supone la existencia humana enteramente independiente de lo externo? En esta quimérica hipótesis, además de que nuestra actividad perdería así toda destinación real, nuestro mismo bienestar tomaría un carácter vago, hasta que se agotaría por un ejercicio estéril e incoherente.

Para formarnos y unirnos, la religión debe pues, ante todo, subordinarnos a un poder exterior, a cuya irresistible supremacía no falte ninguna certeza. Este gran dogma sociológico no es, en el fondo, más que el pleno desarrollo de la noción fundamentalmente elaborada por la verdadera biología sobre la subordinación necesaria del organismo respecto al medio. A principios del siglo actual, esta dependencia permanecía aún desconocida profundamente por los más eminentes pensadores. Su apreciación gradual constituye la principal adquisición científica de nuestro tiempo (...).

La existencia de un orden inmutable constituye, pues, la primera base, a la vez espontánea y sistemática, de la verdadera religión. Este dogma fundamental, sin el que la unidad humana sería imposible, debe ser mirado como la más preciosa adquisición de nuestra inteligencia, descubriendo fuera el único punto de apoyo sólido que comporta el conjunto de nuestra naturaleza individual o colectiva. La teoría positiva de la religión tiene pues necesidad de caracterizar bien tal construcción, a la vez objetiva y subjetiva, que sistematiza finalmente el gran dualismo filosófico, uniendo irrevocablemente el hombre al mundo.

Su objetividad esencial no podrá ser discutida hoy día por ningún pensador. La ficción astronómica arriba empleada bastará para manifestarla, al suponer el carácter contingente de

esta noción fundamental. Pues el orden exterior podría así llegar a ser de tal modo irregular que escaparía aún a los cerebros más privilegiados. Nada impide, por otra parte, imaginar, fuera de nuestro sistema solar, mundos siempre entregados a una agitación inorgánica enteramente desordenada, que no comportaría una sola ley general de la gravedad. Estas osadas suposiciones dispondrían hoy día a nuestra orgullosa razón a desgajarse del absoluto, al reconocer la naturaleza puramente relativa del orden exterior. Sin embargo, por lo mismo se encontraría efectivamente aislado en nuestro propio mundo, lo que no sería por otra parte fortuito, puesto que forma la primera condición de la existencia humana. Esta conexión se hace tanto más precisa, después de un examen profundizado, para permitir prever así algunas disposiciones astronómicas de nuestro planeta, como lo prueba mi tratado filosófico.

Aunque la principal fuente del dogma positivo sea enteramente independiente de nosotros, nuestra inteligencia ejerce directamente una influencia continua sobre su construcción efectiva. En principio esta gran noción exige tanto un espíritu que la perciba como un mundo que la presente, como Kant ha visto justamente. Por ejemplo, la economía interior de la luna queda desconocida, falta de espectadores; y apenas desde aquí podemos conjeturar vagamente a su respecto. Sobre nuestro propio planeta, las razas poco inteligentes ignoran esencialmente el orden que nosotros admiramos, y en el que alcanzan solamente algunos detalles empíricos. Por otra parte, la humanidad no permanece jamás pasiva en tal apreciación, siempre modificada por el conjunto de nuestra constitución cerebral. Esta inevitable subjetividad no se refiere solamente a la vida afectiva y a la vida activa, que, como todo, proporcionan a las operaciones habituales, una el motor y otra el fin. Por una influencia más directa y más íntima, nuestras propias tendencias mentales se mezclan espontáneamente a las indicaciones exteriores, de las que modifican siempre el resultado definitivo. El órgano comparativo busca en todas partes analogías, para formar hipótesis, según las cuales la función coordinadora aspira sin cesar a construir sistemas. Ahora bien, estas inclinaciones cerebrales parti-

cipan necesariamente de la noción final, así convertida, en general, más regular en nosotros que en lo exterior.

Esta subjetividad accesoria, viciosamente exagerada por los pretendidos seguidores de Kant, conduce aún a ignorantes pensadores a un idealismo no menos inmoral que absurdo, que consagra sin quererlo un exclusivo personalismo, y rechaza doctoralmente toda vida colectiva. Se hace así degenerar, en retrogradación hacia lo absoluto, la dirección filosófica más propia para constituir el espíritu relativo, conforme a las diversas condiciones cerebrales de cada noción real. Mas, por una parte, los puros sabios, y sobre todo los geómetras, a falta de un régimen enciclopédico, acaban con frecuencia, de una manera inversa, en la misma degradación, al exagerar a su vez la independencia del orden natural.

La sana filosofía marcha firmemente entre estos dos escollos continuos. Se representa todas las leyes reales como construidas por nosotros con materiales exteriores. Apreciadas objetivamente, su exactitud sólo puede ser aproximativa. Mas, estando sólo destinadas a nuestras necesidades, sobre todo activas, estas aproximaciones se hacen plenamente suficientes cuando están bien instituidas respecto a las exigencias prácticas, que fijan habitualmente la precisión conveniente. Más allá de esta medida principal, queda con frecuencia un grado normal de libertad teórica, del que debemos usar prudentemente para mejor satisfacer nuestras puras inclinaciones mentales, al principio científicas y después incluso estéticas.

Nuestra construcción fundamental del orden universal resulta pues de un concurso necesario entre lo externo y lo interno. Las leyes reales, es decir, los hechos generales, no son nunca más que hipótesis suficientemente confirmadas por la observación. Si la armonía no existiera de ningún modo fuera de nosotros, nuestro espíritu sería enteramente incapaz de concebirla; pero, en ningún caso se verifica tanto como la suponemos. En esta cooperación continua el mundo proporciona la materia y el hombre la forma de cada noción positiva. Pues la fusión de estos dos elementos no se hace posible más que por sacrificios mutuos. Un exceso de objetividad entorpecería

toda vista general, siempre fundada en la abstracción. Pero la descomposición que nos permite abstraer quedaría imposible si no descartásemos un exceso natural de subjetividad. Cada hombre, al compararse con los otros, quita espontáneamente a sus propias observaciones lo que ellas tienen en principio de demasiado personal, a fin de permitir el acuerdo social que constituye la principal destinación de la vida contemplativa.

(...) El bosquejo espontáneo de todas estas leyes remonta necesariamente hasta el primer ejercicio de la razón humana, siempre solicitada por las diversas necesidades correspondientes. A pesar de su complicación superior, las leyes morales absorben en principio la principal atención, como directamente relativas a nuestras más grandes solicitudes, y relacionándose incluso con las dos artes que prevalecían entonces: la guerra y el gobierno. En todos los monumentos poéticos de las civilizaciones inferiores, su conocimiento empírico se muestra muy avanzado en un tiempo en que la armonía material permanecía esencialmente desconocida. Sin embargo, esta cultura espontánea no podría fundar ninguna construcción durable, puesto que las leyes morales están concebidas aisladamente de las leyes físicas, de las que dependen necesariamente. Así, el impulso especial de aquéllas, de acuerdo con la actividad correspondiente, viene a ser sólo el punto de partida de nuestra evolución sistemática. La construcción decisiva del dogma positivo no puede, pues, empezar más que por el orden físico, y sobre todo matemático, vista su independencia natural. Pero esta elaboración racional no podría adquirir un verdadero carácter religioso sino extendiéndose al orden moral, único árbitro directo de toda nuestra existencia. Antes de esta santa extensión, el descubrimiento de las leyes materiales no acarrea más que un ascendiente especial, para mejor reglamentar la actividad correspondiente. Ahora bien, las leyes físicas no son directamente susceptibles de vinculación sistemática con las leyes morales. Esta relación decisiva no puede establecerse más que por medio de leyes intelectuales, únicas igualmente vinculadas a los dos dominios extremos. He ahí cómo la construcción religiosa se encuentra finalmente dependiente sobre todo del orden mental, cuya influencia directa

permanece, no obstante, inferior a la de los dos otros órdenes.

(...) La fe positiva llega a su verdadera unidad, tanto objetiva como subjetiva, por una consecuencia necesaria de su evolución normal, condensando el conjunto de las leyes reales en torno al ser colectivo que regula inmediatamente nuestros destinos según su propia fatalidad modificada por su providencia. Desde entonces, una tal fe se concilia plenamente con el amor al dirigirse a ese gran ser eminentemente simpático, todos los hombres que merecen la benefactora dominación del orden universal. A la verdad, este ser inmenso y eterno no ha creado los materiales que emplea su sabia actividad, ni las leyes que determinan sus resultados. Pero una apreciación absoluta conviene aún menos al corazón que al espíritu. El orden natural es ciertamente bastante imperfecto para que sus beneficios no se realicen respecto a nosotros más que de una manera indirecta, por el afectuoso ministerio del ser activo e inteligente sin el cual nuestra existencia se convertiría en casi intolerable. Una tal convicción autoriza a cada uno de nosotros a dirigir hacia la humanidad un justo reconocimiento, incluso aun cuando existiera una providencia aún más eminente, de la que emanara el poder de nuestra común madre. El conjunto de estudios positivos excluye radicalmente esta última hipótesis. Pero en el fondo, su discusión especial se vuelve también ociosa para el corazón y para el espíritu; o, más bien, ofrece a los dos peligros equivalentes. Nuestras verdaderas necesidades intelectuales, teóricas y prácticas, exigen solamente el conocimiento del orden universal, que nosotros hemos de sufrir y modificar. Aunque su fuente nos pudiera ser conocida, deberíamos abstenernos de buscarla, a fin de no desviar nuestros esfuerzos especulativos de su verdadero destino, el mejoramiento continuo de nuestra condición y de nuestra naturaleza. Del mismo modo, y en un más alto grado, bajo el aspecto moral: nuestro reconocimiento, personal o colectivo, por los beneficios del orden real, debe limitarse a su autor inmediato, cuya existencia y actividad nos son continuamente apreciables. Así dirigida nuestra atención, se explayará en forma que desarrolle plenamente el elevado mejoramiento moral que nos deben procurar estos justos homenajes.

Aun cuando nuestra madre común encontrase en el orden real una providencia superior a la suya, esto no nos concernería; nos toca hacer remontar directamente nuestra gratitud a ella. Pues una tal discontinuidad moral, además de su injusticia evidente, vendría en seguida a ser contraria al principal destino de nuestro culto, y nos desviaría de la adoración inmediata, única plenamente conforme a nuestra naturaleza afectiva. El régimen provisional que acaba en nuestros días no ha hecho sino poner de manifiesto este grave peligro, puesto que la mayor parte de acciones de gracias dirigidas al ser ficticio constituían otros tantos actos de ingratitud respecto a la humanidad, único autor real de los beneficios correspondientes. En una palabra, nuestro reconocimiento debe considerar los efectos, sin remontarse a los materiales, que no ofrecen casi nunca mérito suficiente. También en el orden real, importa aún más al corazón que al espíritu no dar paso a ningún intermediario esencial. A mayor abundamiento, nuestras afecciones deben ser aún mejor preservadas que nuestros pensamientos de todo destino quimérico, cuando su verdadero curso se hace posible. Si la adoración de potencias ficticias fue moralmente indispensable mientras el verdadero gran ser no se manifestaba bastante, ahora tendería a desviarnos del solo culto que nos puede mejorar. Aquellos que se esfuerzan en prolongarla hoy, la desvían, en su ignorancia, contra su justo destino, consistente en dirigir el impulso provisional de nuestros mejores sentimientos, bajo la regencia de Dios, durante la larga minoridad de la humanidad.

Así, la fe real se concilia plenamente con el verdadero amor, tan pronto como el dogma positivo se coordina completándose. La unidad humana se establece irrevocablemente sobre bases enteramente cimentadas en una sana apreciación general de nuestra condición y de nuestra naturaleza. Un estudio profundizado del orden universal nos revela, en fin, la existencia preponderante del verdadero gran ser que, destinado a perfeccionarlo sin cesar conformándose siempre con él, nos representa el mejor, el más verdadero conjunto. Esta indiscutible providencia, árbitro supremo de nuestra suerte, viene a ser naturalmente el centro común de nuestras afecciones, de nuestros pensamien-

tos, de nuestras acciones. Aunque este gran ser sobrepasa evidentemente toda fuerza humana, incluso colectiva, su constitución necesaria y su propio destino le hacen eminentemente simpático respecto a todos sus servidores. El menor de entre nosotros puede y debe aspirar constantemente a conservarlo, incluso a mejorarlo. Este fin normal de toda nuestra actividad, privada o pública, determina el verdadero carácter general de lo que nos queda de existencia, afectiva y especulativa, siempre inclinada a amarle y conocerle, a fin de servirle dignamente, por un sabio empleo de todos los medios que él nos proporciona. Recíprocamente, este servicio continuo, al consolidar nuestra verdadera unidad, nos hace, a la vez, mejores y más felices. Su último resultado necesario consiste en incorporarnos irrevocablemente al gran ser cuyo desarrollo hemos nosotros de esta manera secundado.

Tal es, pues, el espíritu general de la verdadera religión, indicado ya en mi discurso preliminar. Debo reservar para el cuarto volumen su exposición directa y especial, fundada en una preparación histórica conducente a una apreciación comparativa. Pero es preciso aquí precisar bien la noción fundamental, adónde llega el conjunto del dogma positivo, caracterizando mejor la naturaleza compuesta y relativa de la suprema existencia.

Este inmenso y eterno organismo se distingue sobre todo de los otros seres porque está formado de elementos separables, de los que cada uno puede sentir su propia cooperación, y por consiguiente quererla o rechazarla, por lo menos en lo que tiene de directa. Sus atributos esenciales y sus condiciones indispensables resultan igualmente de esta interdependencia parcial, que permite un vasto concurso, pero también profundos conflictos. En una palabra, la principal superioridad del gran ser consiste en que sus órganos son ellos mismos seres, individuales o colectivos. Todas sus funciones afectivas, especulativas y activas son, pues, ejercidas finalmente por individuos cuya libre intervención es indispensable, aunque cada rechazo personal pueda ordinariamente encontrarse compensado después por otros asentimientos. Mas, para esclarecer una tal noción, debo entre

tanto distinguir las dos existencias propias de los verdaderos elementos humanos que mi discurso preliminar había podido considerar bajo un aspecto único, sin suscitar ningún inconveniente.

La potencia suprema es el resultado continuo de todas las fuerzas susceptibles de concurrir voluntariamente al perfeccionamiento universal, sin exceptuar nuestros dignos auxiliares, los animales. Cada uno de sus verdaderos elementos incluye dos existencias sucesivas: una objetiva, siempre pasajera, en la que sirve directamente al gran ser, después del conjunto de preparaciones anteriores; la otra subjetiva, naturalmente perpetua, en la que su servicio se prolonga indirectamente, por los resultados que deja a sus sucesores. Hablando propiamente, cada hombre no puede casi nunca llegar a ser un órgano de la humanidad más que en esta segunda vida. La primera no constituye realmente sino una prueba destinada a merecer esta incorporación final, que no debe ordinariamente obtenerse más que después del entero acabamiento de la existencia objetiva. Así, el individuo no es todavía un órgano del gran ser; pero aspira a serlo por sus servicios como ser distinto. Su independencia relativa no se refiere sino a esta primera vida durante la cual permanece inmediatamente sometido al orden universal, a la vez material, vital y social. Incorporado al ser supremo, llega a serle verdaderamente inseparable. Sustraído, desde entonces, a todas las leyes físicas, no queda sujeto más que a las leyes superiores que rigen directamente la evolución fundamental de la humanidad.

De este paso a la vida subjetiva depende la principal extensión del gran organismo. Los otros seres no se acrecientan más que por la ley de renovación elemental, por la preponderancia de la absorción sobre la exhalación. Pero, además de esta fuente de expansión, la suprema potencia aumenta sobre todo en virtud de la perpetuidad subjetiva de sus dignos servidores objetivos. Así, las existencias subjetivas prevalecen necesariamente, cada vez más, tanto en número como en duración en la composición total de la humanidad. Es, sobre todo, bajo este aspecto que su poder sobrepasa siempre el de una colección cualquiera de

individualidades. La insurrección misma de casi toda la población objetiva contra el conjunto de los impulsos subjetivos no impediría en absoluto que la evolución humana siguiera su curso. Algunos servidores que permanecieran fieles podrían dignamente superar esta revuelta atando sus esfuerzos a las raíces involuntariamente dejadas en todos los corazones y en todos los espíritus por la sucesión de las generaciones anteriores, de las que serían entonces los únicos verdaderos sucesores. En una palabra, los vivientes están siempre, y cada vez más, dominados por los muertos. Pero, para prevenir, bajo esta consideración, toda aberración ontológica entre los pensadores abstractos, es suficiente concebir bien la preponderancia necesaria de los órganos subjetivos. Cada uno de ellos resulta siempre de una existencia objetiva, y su ejercicio exige el concurso de otro. El hombre sirve, pues, como ser durante su vida propiamente dicha, y como órgano después de su muerte individual, que transforma finalmente su vida objetiva en una vida subjetiva. En la primera existencia, recibe gratuitamente y emplea libremente los recursos de todo género acumulados por el gran ser; en la segunda, concurre a dirigir el uso continuo del conjunto de medios humanos, si ha dignamente cumplido su oficio personal. Su individualidad constituye a la vez la condición esencial y el principal peligro de su cooperación objetiva, para subordinar convenientemente el egoísmo inevitable al altruismo indispensable. Cuando su servicio se ha hecho subjetivo, el ascendiente continuo de la sociabilidad sobre la personalidad se establece espontáneamente. Pues no solamente la humanidad se compone de existencias susceptibles de asimilación, sino que no admite de cada una de ellas más que la parte incorporable, olvidando todo rasgo individual.

En esta sumaria sistematización, no puedo esperar esclarecer enteramente, aun para espíritus bien preparados, la más vasta y la más difícil de las concepciones positivas, la que resume naturalmente el conjunto del dogma real. Sin embargo, debo directamente caracterizar aquí este centro necesario de la verdadera religión, en que todo se dirige a la humanidad. Pero la naturaleza compuesta del gran ser suscita una dificultad esen-

cial que, interesando sobre todo al culto, afecta también al dogma, incluso al régimen. En efecto, este centro de la unidad humana parece así no llevar consigo ninguna representación personal. Debo completar las indicaciones precedentes exponiendo a esta consideración una solución decisiva, que será ulteriormente desarrollada.

La salida normal de tal dificultad resulta naturalmente del conjunto de caracteres propios del verdadero ser supremo. Aunque esencialmente compuesto de existencias subjetivas, no funciona directamente sino por agentes objetivos, que son los seres individuales, de la misma naturaleza que él, pero menos eminentes y menos durables. Cada uno de estos órganos personales es, pues, capaz de representar, en algunos aspectos, al gran ser, después de haber sido dignamente incorporado. El culto de los hombres verdaderamente superiores forma así parte esencial del culto a la humanidad. Incluso durante su vida objetiva, cada uno de ellos constituye una cierta personificación del gran ser. Sin embargo, esta representación exige apartar idealmente las graves imperfecciones que alteran con frecuencia los mejores naturales. La diversidad de tipos individuales y la conexión de sus oficios sociales facilitan esta abstracción indispensable, sobre todo cuando una sana educación hace universalmente resaltar los rasgos esenciales de la humanidad.

Respecto a los atributos que deben directamente prevalecer, el orden natural proporciona en seguida una multitud de personificaciones vivientes del ser-supremo. Pues, además de los caracteres propios del sexo afectivo, tal es, para todo hombre bien nacido, la actitud espontánea de toda digna mujer. En cuanto el orden artificial habrá desarrollado bastante, en este aspecto, el orden natural, esta propiedad universal proporcionará la principal solución de las dificultades religiosas inherentes a la composición necesaria del verdadero gran ser. Superiores por el amor, mejor dispuestas siempre a subordinar al sentimiento, la inteligencia y la actividad, las mujeres constituyen espontáneamente los seres intermedios entre la humanidad y los hombres. Tal es su sublime destino, a los ojos de la religión demostrada. El gran ser les confía especialmente su providen-

cia moral para sostener el cultivo directo y continuo de la afección universal en medio de las tendencias, teóricas y prácticas, que nos desvían sin cesar. Esta común aptitud del sexo amoroso se hace aún más sensible por la uniformidad de naturalezas y de situaciones femeninas. En fin, por este supremo oficio la influencia subjetiva prolonga mejor la acción objetiva. Pues ninguna mujer digna puede realmente morir, en cuanto a su principal función.

Tal atribución no debe solamente ser apreciada como general, sino sobre todo como especial. Además de la influencia uniforme de toda mujer sobre todo hombre para arraigarlo en la humanidad, la importancia y la dificultad de tal oficio exigen que cada uno de nosotros esté siempre situado bajo la providencia particular de uno de estos ángeles que de él responden al gran ser. Este guardián moral comporta tres tipos naturales, la madre, la esposa y la hija, y cada uno tiene muchas derivaciones, que explicaré en mi volumen final. En conjunto, abraza los tres modos elementales de la solidaridad, obediencia, unión y protección, como también los tres órdenes de continuidad, vinculándonos al pasado, al presente y al porvenir. Según mi doctrina cerebral, cada uno de ellos responde especialmente a uno de nuestros tres instintos altruistas, la veneración, la adhesión y la bondad. Esta teoría indica también que, para obtener una salvaguarda completa, es preciso habitualmente combinar los tres ángeles, supliendo las lagunas naturales por tipos artificiales. Su unión espontánea constituye el primer grado de la generalización mental y moral que debe poco a poco elevarnos hasta el gran ser.

Después de este complemento indicador, la noción fundamental que condensa el dogma positivo no ofrece ninguna laguna capaz de alterar su eficacia religiosa. Así, vinculados a la supremacía colectiva por individualidades intermediarias, tanto objetivas como subjetivas, sentimos mejor y desarrollamos con ventaja la simpatía propia de tal homogeneidad. La preponderancia del verdadero gran ser se refiere únicamente a nuestra debilidad personal o social. Su existencia está siempre sometida al conjunto del orden natural, del que constituye sola-

mente el más noble elemento. Pero su dependencia necesaria, que por otra parte no altera en ningún modo su superioridad relativa, viene a ser la principal fuente de su aptitud religiosa. Pues sus destinos pueden, así, ser, por una parte, previstos, y, por otra parte, mejorados. La fe y el amor se encuentran entonces consolidados y desarrollados por una actividad en la que cada operación implica un carácter verdaderamente religioso. En cada fase o modo cualquiera de nuestra existencia, individual o colectiva, se debe siempre aplicar la fórmula sagrada de los positivistas: *el amor por principio, el orden por base, el progreso por fin.* La verdadera unidad está, pues, constituida al fin por la religión de la humanidad. Esta sola doctrina verdaderamente universal puede ser indiferentemente caracterizada como la religión del amor, la religión del orden, o la religión del progreso, según se aprecie su aptitud moral, su naturaleza intelectual, o su destino activo.

CATECISMO POSITIVISTA *

XII. LA MORAL, CULMINACIÓN DE LA SOCIOLOGÍA

S. Para caracterizar mejor esta síntesis, debéis, hija mía, recordar ante todo el fin continuo de la vida humana, la conservación y la perfección del gran ser, que es preciso, a la vez, conocer, amar y servir. Cada cual realiza espontáneamente este triple oficio, que la religión sistematiza por el culto, el dogma y el régimen. Aunque la construcción filosófica debe entonces preceder a las otras dos, no está en el fondo destinada sino a consolidarlas y desarrollarlas. En sí mismo, el estudio directo de la humanidad puede degenerar tanto como las ciencias inferiores, si se olvida que no se debe conocer al gran ser sino para amarle más y servirle mejor. Cuando la preocupación del medio hace desconocer o descuidar el fin, el proceso sistemático se hace en el fondo menos recomendable que la espontaneidad vulgar.

* Segunda parte, diálogo sexto, *Del dogma en general*. La edición original fue publicada en 1852.

De este modo comprenderéis por qué coloco en la cúspide de la escala enciclopédica la MORAL, o la ciencia del hombre individual. Puesto que el gran ser jamás funciona sino por órganos finalmente personales, es preciso primeramente estudiar, sobre todo, éstos, para que sea convenientemente servido durante su existencia objetiva, de la que ha de depender su influencia subjetiva. Así, el positivismo consolida irrevocablemente el precepto fundamental de la teocracia inicial: *Conócete para hacerte mejor.* El principio intelectual concurre en él con el motivo social. En efecto, la más útil de todas las ciencias es en él también la más completa, o más bien, la única completa, puesto que sus fenómenos comprenden subjetivamente todos los demás, aunque éstos les sean por esto mismo objetivamente subordinados. El principio fundamental de la jerarquía teórica hace, pues, prevalecer directamente el punto de vista moral como el más especial y el más complicado.

Pero aquí cesa necesariamente la conformidad filosófica entre el positivismo y el teologismo. Éste, siempre preocupado de las causas, abandonó inmediatamente los estudios morales a los principios sobrenaturales, por cuya virtud lo explicaba todo. Suscitando así observaciones puramente interiores, consagró la personalidad de una existencia que, enlazando directamente a cada cual con un poder infinito, lo aislaba profundamente de la humanidad. Por el contrario, el positivismo, no buscando jamás sino la ley para dirigir mejor la actividad, siempre esencialmente social, hace descansar la ciencia moral en la observación de los demás, mucho más que de sí mismo, a fin de establecer nociones a la vez reales y útiles. Se comprende ahora la imposibilidad de abordar convenientemente tal estudio sin haber apreciado primeramente la sociedad. Bajo todos aspectos, todo hombre depende sin cesar de la humanidad, sobre todo en cuanto a nuestras más nobles funciones, siempre subordinadas al tiempo y a los lugares en que vivimos, como nos lo recuerdan estos hermosos versos de *Zaïre* [de Voltaire]:

J'eusse été, près du Gange, esclave des faux dieux,
Chrétienne dans Paris, musulmane en ces lieux.

He aquí cómo la moral, concebida como nuestra principal ciencia, presupone desde luego la SOCIOLOGÍA, cuyos fenómenos son a la vez más simples y más generales, siguiendo el espíritu de toda la jerarquía positiva.

M. Dejadme, padre mío, deteneros un momento en este primer paso, a fin de resolver en él la contradicción que me parece observar entre estas dos condiciones de vuestra clasificación. Porque la complicación me parece aumentar aquí, por excepción, con la generalidad. He juzgado siempre el punto de vista moral más simple que el punto de vista social.

S. Esto os sucede, hija mía, porque hasta aquí habéis procedido más bien por sentimiento que por razón, debiendo ser la moral más un arte que una ciencia para vuestro sexo. Si fuese preciso comparar la multiplicidad de los casos, la de los individuos os parecería superior a la que os preocupa de los pueblos. Pero limitándose a la propia complicación, olvidáis que la ciencia moral, además de todas las influencias que considera la ciencia social, debe apreciar también los impulsos que ésta puede separar como casi insensibles. Tales son las íntimas reacciones que se ejercen siempre según leyes muy poco conocidas todavía, entre lo físico y lo moral del hombre. Pese a su gran eficacia en lo personal, para la sociología no tiene especial importancia, porque sus resultados, opuestos en los diferentes individuos, se destruyen esencialmente en los pueblos. Por el contrario, toda apreciación moral que los descuidara, nos expondría a los más graves errores, atribuyendo al alma lo que proviene del cuerpo, o recíprocamente, como diariamente podéis observar.

M. De tal modo comprendo, padre mío, lo que me ha hecho suspender al principio vuestro encadenamiento jerárquico, que os suplico ahora prosigáis hasta el fin, sin temer alguna nueva interrupción que me impediría comprender bien la filiación general.

S. Vuestra objeción, muy natural por otra parte, sirve aquí, hija mía, para señalar mejor nuestro primer paso enciclópedico, tipo necesario de todos los demás, que ahora se llevarán a cabo más rápidamente, como en una escala cualquiera. Espero que

descenderéis sin fatiga de cada ciencia a la siguiente, bajo el mismo impulso que acaba de llevaros de la moral a la sociología, consultando siempre la subordinación natural de los fenómenos correspondientes.

Este principio fundamental os hace ante todo comprender que el estudio sistemático de la sociedad exige el conocimiento previo de las leyes generales de la vida. En efecto, siendo los pueblos seres eminentemente vivos, el orden vital domina necesariamente al orden social, cuyo estado estático y proceso dinámico se hallarían profundamente alterados si nuestra constitución cerebral, aun corporal, cambiase notablemente. Aquí, el doble aumento de generalidad y simplicidad se hace plenamente irrecusable. Así como la sociología, presupuesta antes por la moral, presupone a su vez la BIOLOGÍA, que, por otra parte, presenta también relaciones directas con la ciencia principal. No debiendo estudiar la vida sino en lo que presenta de común a todos los seres que de ella disfrutan, los animales y los vegetales forman su dominio propio, aunque finalmente esté destinada al hombre, cuyo verdadero estudio no puedo sino bosquejar. Concebida así, aprecia juiciosamente las funciones corporales mediante las existencias en que se hallan espontáneamente desligadas de toda complicación superior. Cuando esta institución lógica la expone a la degeneración académica, insistiendo demasiado en seres o actos insignificantes, la disciplina filosófica debe sujetarla al régimen normal, sin dificultar jamás una marcha indispensable a sus indagaciones.

Entre estas tres primeras ciencias existe tal conexión que el nombre de la segunda me sirve para designar su conjunto en el cuadro enciclopédico que he compuesto *(véase el cuadro B)* para facilitaros la apreciación general de la jerarquía positiva. Porque la sociología puede fácilmente concebirse como absorbiendo la biología a título de preámbulo y la moral a título de conclusión. Cuando la palabra *antropología* sea mejor usada, se hará preferible para este destino colectivo, puesto que significa literalmente *estudio del hombre.* Pero se deberá por mucho tiempo emplear el nombre de *sociología* a fin de caracterizar más la principal superioridad del nuevo régimen intelectual,

JERARQUÍA TEÓRICA DE LAS CONCEPCIONES HUMANAS o CUADRO SINTÉTICO DEL ORDEN UNIVERSAL

según una escala enciclopédica en cinco o siete grados

FILOSOFÍA POSITIVA, o conocimiento sistemático de la HUMANIDAD

DIVISIÓN DOGMÁTICA	ESTUDIO DE LA TIERRA o COSMOLOGÍA	abstracto o Estudio fundamental de la existencia universal... (primero numérica, luego geométrica y por último mecánica)		1.°	MATEMÁTICAS			Orden exterior	CIENCIA PRELIMINAR o FILOSOFÍA NATURAL	DIVISIÓN HISTÓRICA
		concreto o Estudio directo del orden material....................		2.°	FÍSICA	celeste o ASTRONOMÍA				
						terrestre	general o FÍSICA propiamente dicha			
							especial, o QUÍMICA			
	ESTUDIO DEL HOMBRE o SOCIOLOGÍA	preliminar o Estudio general del orden vital...........................		3.°	BIOLOGÍA..					
		final o Estudio directo del *orden humano*.......	colectivo..	4.	SOCIOLOGÍA...... .... propiamente dicha			Orden humano	CIENCIA FINAL o FILOSOFÍA MORAL	
			individual.	5.°	MORAL..					

consistente, sobre todo, en la introducción enciclopédica del punto de vista social, esencialmente extraño a la antigua síntesis.

Los seres vivos son necesariamente cuerpos que, pese a su mayor complicación, siguen siempre las leyes más generales del orden material, cuya inmutable preponderancia domina todos sus fenómenos propios, sin anular jamás su espontaneidad. Un tercer paso enciclopédico, completamente análogo a los precedentes, subordina, pues, la biología, y por tanto la sociología, con la moral, a la gran ciencia inorgánica que he denominado COSMOLOGÍA. Su verdadero dominio consiste en el estudio general del planeta humano, medio necesario de todas las funciones superiores, vitales, sociales y morales. Sería, pues, mejor calificada esta ciencia por la palabra *geología*, que presenta directamente tal significación. Pero la anarquía académica ha desnaturalizado de tal suerte esta expresión que el positivismo debe renunciar a emplearla, hasta la próxima eliminación de la pretendida ciencia que con ella se ha decorado. Entonces se podrá seguir mejor las leyes del lenguaje, aplicando al conjunto de los estudios inorgánicos una denominación más exacta, cuya naturaleza concreta debe recordar más aún la necesidad de apreciar cada existencia en el caso menos complicado.

BERGSON

EL PENSAMIENTO Y EL MOVIMIENTO *

La percepción y el cambio

I. EL PRINCIPIO DE LA INTUICIÓN

(...) He elegido este problema porque lo tengo por capital, y porque creo que, si uno estuviese convencido de la realidad del cambio y se esforzase para asimilarlo, todo se simplificaría. Dificultades filosóficas que se juzgan insuperables, caerían. No solamente la filosofía ganaría, sino también nuestra vida de todos los días —quiero decir la impresión que las cosas hacen sobre nosotros y la reacción de nuestra inteligencia, de nuestra sensibilidad y de nuestra voluntad sobre las cosas— sería tal vez transformada y como transfigurada. Y es que de ordinario miramos el cambio pero no lo percibimos. Hablamos de cambio, pero no pensamos en él. Decimos que el cambio existe, que todo cambia, que el cambio es la ley misma de las cosas: sí, lo decimos y lo repetimos; pero esto no son más que palabras, y razonamos y filosofamos como si el cambio no existiera. Para pensar el cambio y para verlo, hay que apartar todo un velo de prejuicios, unos artificiales creados por la especulación filosófica, otros naturales al sentido común. Creo que acabaremos por ponernos de acuerdo sobre ello, y que constituiremos entonces una filosofía en la que todos colaborarán, sobre la que todos podrán ponerse de acuerdo. Por esto quisiera fijar dos o tres puntos sobre los cuales el acuerdo me parece ya

* *Ensayos y conferencias*, conferencia dada en la universidad de Oxford. La edición original fue publicada en 1934.

hecho; y el acuerdo poco a poco se extenderá al resto. Nuestra primera conferencia versará, pues, menos sobre el cambio en sí mismo que sobre los caracteres generales de una filosofía que se aplicase a la intuición del cambio.

He ahí en principio un punto sobre el cual todo el mundo estará de acuerdo. Si los sentidos y la conciencia tuvieran un alcance ilimitado, si, en la doble dirección de la materia y del espíritu, la facultad de percibir fuera indefinida, no habría necesidad de concebir, como no la habría de razonar. Concebir es algo a lo que nos resignamos cuando no se da el caso de percibir, y el razonamiento está hecho para llenar los vacíos de la percepción o para extender su alcance. No niego la utilidad de las ideas abstractas generales, igual que no discuto el valor de los billetes de banco. Pero igual que el billete no es más que una promesa de oro, así una concepción no vale más que por las percepciones eventuales que representa. No se trata solamente, bien entendido, de la percepción de una cosa, o de una cualidad, o de un estado. Uno puede concebir un orden, una armonía, y más generalmente una *verdad*, que viene a ser entonces una *realidad*. Digo que se está de acuerdo en este punto. Todo el mundo puede constatar, en efecto, que las concepciones más ingeniosamente ensambladas y los razonamientos más sabiamente combinados se derrumban como castillos de naipes cuando un hecho —un solo hecho realmente percibido— viene a chocar con estas concepciones y estos razonamientos. Y no hay por otra parte ni un solo metafísico, ni un solo teólogo, que no esté pronto a afirmar que un ser perfecto es aquel que conoce todas las cosas intuitivamente sin tener que pasar por el razonamiento, la abstracción y la generalización. Ninguna dificultad, pues, sobre el primer punto.

II. LA FILOSOFÍA CONCEPTUAL

Tampoco habrá mayor dificultad sobre el segundo punto. La insuficiencia de nuestras facultades de percepción —insuficiencia constatada por nuestras facultades de concepción y de

razonamiento — es lo que ha dado nacimiento a la filosofía. Las concepciones de los pensadores más antiguos de Grecia estaban, ciertamente, muy cercanas a la percepción, puesto que por las transformaciones de un elemento sensible, como el agua, el aire, el fuego, ellos completaban la sensación inmediata. Pero desde que los filósofos de la escuela de Elea, criticando la idea de la transformación, mostraron o creyeron mostrar la imposibilidad de mantenerse fieles a los datos de los sentidos, la filosofía se lanzó por el camino que siguió después, el que conduce a un mundo «suprasensible»: con puras «ideas», desde las que había que explicar las cosas. Es verdad que para los filósofos antiguos el mundo inteligible estaba situado fuera y por encima del que nuestros sentidos y nuestra conciencia perciben: nuestras facultades de percepción no nos muestran más que sombras proyectadas en el tiempo y en el espacio por las ideas inmutables y eternas. Para los modernos, por el contrario, estas esencias son constitutivas de las cosas sensibles por sí mismas; son verdaderas substancias cuyos fenómenos no son más que la película superficial. Pero todos, antiguos y modernos, están de acuerdo en ver en la filosofía una substitución del concepto al percepto. Todos apelan a la insuficiencia de nuestros sentidos y de nuestra conciencia, y a las facultades del espíritu que no son perceptivas, quiero decir a las funciones de abstracción, de generalización y de razonamiento.

Sobre el segundo punto podremos, pues, ponernos de acuerdo. Y llegamos entonces al tercero, que pienso no levantará tampoco discusión.

Si tal es el método filosófico, no hay, no puede haber *una* filosofía, como hay una ciencia; habrá siempre, por el contrario, tantas filosofías diferentes cuantos pensadores originales se encuentren. ¿Cómo podría ser de otro modo? Por abstracta que sea una concepción, es siempre en una percepción que tiene su punto de partida. La inteligencia combina y separa; arregla, desarregla, coordina; no crea. Le falta una materia, y esta materia no puede venirle más que de los sentidos y de la conciencia. Una filosofía que construye o completa la realidad con puras ideas no hará más que substituir o añadir al

conjunto de nuestras percepciones concretas tal o tal de entre ellas, elaborada, afilada, sutilizada, convertida por ella en idea abstracta y general. Pero en la elección que opera de esta percepción privilegiada, habrá siempre algo de arbitrario; pues la ciencia positiva ha tomado para sí todo lo que es indiscutiblemente común a cosas diferentes, la *cantidad*, y no queda, pues, a la filosofía más que el dominio de la *cualidad;* o todo es heterogéneo a todo, o una parte no representará jamás el conjunto más que en virtud de un decreto discutible, sino arbitrario. A este decreto siempre se le podrán oponer otros. Y surgirán muchas filosofías, provistas de conceptos diferentes. Y lucharán indefinidamente entre ellas.

He ahí la cuestión que se plantea, y que tengo por esencial. Puesto que todo ensayo de filosofía puramente conceptual suscita tentativas antagonistas y que, sobre el terreno de la dialéctica pura, no hay sistema al que no se pueda oponer otro, ¿permaneceremos en este terreno, o deberíamos más bien (sin renunciar, se entiende, al ejercicio de las facultades de concepción y de razonamiento) volver de nuevo a la percepción, conseguir que se dilate y se extienda? Digo que es la insuficiencia de la percepción natural lo que lleva a los filósofos a completar la percepción por la concepción; ella debe llenar los intervalos entre las nociones de los sentidos o de la conciencia y, por ello, unificar y sistematizar nuestro conocimiento de las cosas. Pero el examen de las doctrinas nos muestra que la facultad de concebir, a medida que avanza en este trabajo de integración, se ve reducida a eliminar de lo real gran número de diferencias cualitativas, a extinguir en parte nuestras percepciones, a empobrecer nuestra visión concreta del universo. Porque cada filosofía es llevada, de buena o mala gana, a proceder así, suscita filosofías antagonistas, en las que cada uno pone de relieve alguna cosa que la otra ha dejado caer. El método va pues contra el fin: debía, en teoría, extender y completar la percepción; está obligada, de hecho, a pedir a una multitud de percepciones que se borren para que una de ellas pueda llegar a ser representativa de las otras.

III. AMPLIACIÓN DE LAS FACULTADES PERCEPTIVAS

Pero suponed que, en lugar de querer elevarnos por encima de nuestra percepción de las cosas, nos hundimos en ella para profundizarla y ampliarla. Suponed que entregamos nuestra voluntad y que esta voluntad, al dilatarse, dilata nuestra visión de las cosas. Obtendremos entonces una filosofía en la que no sería sacrificado nada de lo dado a los sentidos y la conciencia: ninguna cualidad, ningún aspecto de lo real no se substituirían bajo el pretexto de explicarlo. Pero sobre todo tendríamos una filosofía a la que no se podría oponer otra, pues no dejaría nada fuera de ella que las otras doctrinas puedan recoger: lo habría tomado todo. Habría tomado todo lo que le es dado, y más de lo que le es dado, pues los sentidos y la conciencia, invitados por ella a un esfuerzo excepcional, le habría entregado más de lo que le proporcionaban naturalmente. A la multiplicidad de sistemas que luchan entre sí, armados de conceptos diferentes, sucedería la unidad de una doctrina capaz de reconciliar todos los pensadores en una misma percepción —percepción que iría, por otra parte, ampliándose gracias al esfuerzo combinado de los filósofos en una dirección común.

Se dirá que esta ampliación es imposible. ¿Cómo pedir a los ojos del cuerpo o del espíritu ver más de lo que ven? La atención puede precisar, aclarar, intensificar: pero no hace surgir en el campo de la percepción lo que no se encuentra en ellos desde el principio. He ahí la objeción. Esta objeción es refutada, creemos, por la experiencia. Hay, en efecto, desde hace siglos, hombres cuya misión es ver y hacernos ver lo que nosotros no percibimos naturalmente. Son los artistas.

¿A qué mira el arte, sino a mostrarnos en la naturaleza y en el espíritu, fuera de nosotros y en nosotros, las cosas que no impresionan explícitamente nuestros sentidos y nuestra conciencia? El poeta y el novelista que expresan un estado de alma no lo crean en todos sus aspectos; no serían comprendidos por nosotros si no observásemos en nosotros, hasta cierto punto, lo que nos dicen de otros. A medida que nos hablan de mati-

ces de emoción y de pensamiento nos parece que podían estar en nosotros desde hace tiempo, pero que permanecían invisibles: como la imagen fotográfica que aún no ha sido sumergida en el baño que la revelará. El poeta es este revelador. Pero en ninguna parte la función del artista se muestra tan claramente que en aquella de las artes que da más lugar a la imitación, quiero decir la pintura. Los grandes pintores son hombres a los cuales remonta una cierta visión de las cosas que viene o que vendrá a ser la visión de todos los hombres. Un Corot, un Turner, por no citar más que éstos, han visto en la naturaleza muchos aspectos que nosotros no habíamos notado.

Se dirá que ellos no han visto, sino creado, que nos han dado productos de su imaginación, que adoptamos sus invenciones porque nos gustan, y que nos recreamos simplemente mirando la naturaleza a través de la imagen que los grandes pintores nos han trazado. Es verdad en cierto modo; pero si fuera únicamente así, ¿por qué diríamos nosotros de ciertas obras —las de los maestros— que son verdaderas? ¿Dónde estará la diferencia entre el gran arte y la fantasía? Profundicemos lo que sentimos delante de un Turner o de un Corot: encontramos que, si los aceptamos y los admiramos, es porque nosotros habíamos ya percibido alguna cosa de lo que ellos nos muestran. Pero hemos percibido sin apercibir. Esto era para nosotros una visión brillante y evanescente, perdida entre una multitud de visiones igualmente brillantes, igualmente evanescentes que se recubren en nuestra experiencia usual como *dissolving views*, y que constituyen, por su interferencia recíproca, la visión pálida y decolorada que nosotros tenemos habitualmente de las cosas.

El arte bastará, pues, para mostrarnos que una extensión de las facultades de percibir es posible. Pero, ¿cómo se opera? Puntualicemos que el artista ha pasado siempre por un «idealista». Se entiende por esto que está menos preocupado que nosotros del lado positivo y material de la vida; que es, en el sentido propio de la palabra, un «distraído». ¿Por qué estando más desprendido de la realidad, llega a ver más cosas? No se comprendería esto, si la visión que nosotros tenemos ordinaria-

mente de los objetos exteriores y de nosotros mismos no fuera una visión que nuestro apego a la realidad, nuestra necesidad de vivir y obrar, nos ha conducido a estrechar y vaciar. De hecho, sería fácil mostrar que, cuando más preocupados estamos por vivir, menos estamos inclinados a contemplar, y que las necesidades de la acción tienden a limitar el campo de la visión. No puedo entrar en la demostración de este punto; estimo que muchas cuestiones psicológicas y fisicofisiológicas se iluminarían con una luz nueva si se reconociese que la percepción clara es simplemente cortada por las necesidades de la vida práctica en muy amplia medida. Estimamos, en psicología y en otras cosas, ir de la parte al todo, y nuestro sistema habitual de explicación consiste en reconstruir idealmente nuestra vida mental con los elementos simples, y luego suponer que la composición de estos elementos entre sí realmente produce nuestra vida mental. Si las cosas pasasen así, nuestra percepción sería, en efecto, inextensible; sería hecha del conjunto de ciertos materiales determinados, en cantidad determinada, y no encontraríamos jamás otra cosa que lo que se había depositado en un principio. Pero los hechos, cuando se les toma tal como son, sin prejuicio de explicar el espíritu mecánicamente, sugieren otra muy diferente interpretación. Nos muestran, en la vida psicológica normal, un esfuerzo constante del espíritu para limitar su horizonte, para desviarse de aquello en que no se ve un interés material. Antes de filosofar, es preciso vivir: y la vida exige que nos pongamos orejeras, que miremos no hacia la derecha, hacia la izquierda o hacia atrás, sino directamente hacia delante en la dirección que hemos de andar. Nuestro conocimiento, bien lejos de constituirse por una asociación gradual de elementos simples, es el efecto de una disociación brusca: en el campo inmensamente vasto de nuestro conocimiento virtual hemos cogido, para hacer un conocimiento actual, todo aquello que interesa a nuestra acción sobre las cosas; hemos descuidado el resto. El cerebro parece haber sido construido con vistas a este trabajo de selección. Se puede mostrar sin esfuerzo por las operaciones de la memoria. Nuestro pasado, como lo veremos en nuestra próxima conferencia, se conserva necesariamente,

automáticamente. Sobrevive entero. Pero nuestro interés práctico es apartarlo, o por lo menos no aceptar más que aquello que pueda aclarar y completar más o menos útilmente la situación presente. El cerebro sirve para efectuar esta elección: actualiza los recuerdos útiles, y mantiene bajo el subsuelo de la conciencia aquellos que no nos sirven. Puede decirse lo mismo de la percepción. Auxiliar de la acción, aisla, en el conjunto de la realidad, lo que no nos interesa; nos muestra, menos que las cosas mismas, el partido que de ellas podamos sacar. De antemano las clasifica, de antemano las etiqueta; apenas miramos el objeto, nos basta saber a qué categoría pertenece. Pero, de vez en cuando, por un accidente feliz, surgen hombres cuyos sentidos y conciencia están menos apegados a la vida. La naturaleza ha olvidado unir su facultad de percibir a su facultad de obrar. Cuando miran una cosa, la ven en sí, y sólo como la ven. No perciben simplemente con miras a obrar; perciben por percibir, por nada, por placer. Por un cierto aspecto de ellos mismos, sea por su conciencia, sea por sus sentidos, nacen *desvinculados;* y según que esa desvinculación sea en tal o tal sentido, o de la conciencia, son pintores o escultores o músicos o poetas. Ésta es la visión más directa de la realidad que nosotros encontramos en las diferentes artes; y, porque el artista sueña menos en utilizar su percepción, percibe mayor número de cosas.

Pues bien, eso que la naturaleza hace de vez en cuando, por distracción, para algunos privilegiados, la filosofía, en semejante materia, ¿no podrá intentar, en otro sentido y de otra manera, para todo el mundo? La misión de la filosofía ¿no será conducirnos a una percepción más completa de la realidad por un cierto desplazamiento de nuestra atención? Se trata de *desviar* esta atención del lado prácticamente interesante del universo y de *desviarla* hacia lo que prácticamente no sirve para nada. Esta conversión de la atención será la filosofía misma.

IV. METAFÍSICA E INTUICIÓN

A primera vista, parece que esto se haya hecho hace ya tiempo. Más de una filosofía ha dicho, en efecto, que era preciso desprenderse para filosofar, y que especular era la inversa de obrar. Hablamos de los filósofos griegos: Nadie ha expresado la idea con más fuerza que Plotino: «Toda acción (y añade incluso "toda fabricación") es un debilitamiento de la contemplación.» Y fiel al espíritu de Platón, pienso que el descubrimiento de lo verdadero exige una conversión del espíritu, que se desprende de las apariencias de aquí abajo y se une a las de arriba: «¡Huyamos hacia nuestra querida patria!». Como veis, se trata de «huir». Pero, precisamente, para Platón y para todos aquellos que han entendido así la metafísica, desprenderse de la vida y convertir su atención consiste en transportarse en seguida a un mundo diferente del que vivimos, en suscitar otras facultades de percepción distintas de los sentidos y la conciencia. Ellos no han creído que esta educación de la atención pueda consistir con la mayor frecuencia en quitarle a uno sus orejeras, en deshabituarle de las estrecheces que la vida le impone. No han juzgado que el metafísico, para una mitad por lo menos de sus especulaciones, debe continuar mirando lo que todo el mundo mira: no, será siempre preciso desviarse hacia otra cosa. De ahí que hagan invariablemente llamadas a facultades de visión diferentes de aquellas que nosotros ejercitamos en todo momento, en el conocimiento del mundo exterior y de nosotros mismos.

Y es justamente porque ponía en duda la existencia de estas facultades trascendentes que Kant ha creído la metafísica imposible. Una de las ideas más importantes y más profundas de la *Crítica de la razón pura* es ésta: que, si la metafísica es posible, es por una visión y no por una dialéctica. La dialéctica nos conduce a filosofías opuestas; demuestra tan bien la tesis como la antítesis y las antinomias. Sólo una intuición superior (que Kant llama una intuición «intelectual»), es decir, una *percepción* de la realidad metafísica, permitiría a la metafí-

sica constituirse. El resultado más claro de la *Crítica* kantiana es así mostrar que no se podría penetrar el más allá sino por una visión, y que una doctrina no vale, en este campo, más que por lo que contiene de percepción: tomad esta percepción, analizadla, recomponedla, volvedla y revolvedla en todos los sentidos, hacedla subir a las sublimes operaciones de la más alta química intelectual: no sacaréis jamás de vuestra profundización sino lo que habréis puesto; tanto habréis introducido de visión, tanto encontraréis; y el razonamiento no habrá hecho avanzar un paso *más allá* de lo que habíais visto al principio. He ahí lo que Kant ha puesto en plena luz; y esto es, según pienso, el gran servicio que ha hecho a la filosofía especulativa. Ha definitivamente establecido que, si la metafísica es posible, no puede serlo más que por un esfuerzo de intuición. Solamente que, después de haber probado que la intuición sería la única capaz de darnos una metafísica, añade: esta intuición es imposible.

¿Por qué la juzga imposible? Precisamente porque él se representa una visión de este género —quiero decir una visión de la realidad «en sí» — como se la había representado Plotino, como se la han representado en general aquellos que han hecho una llamada a la intuición metafísica. Todos han entendido por ello una facultad de conocer que se distinguiría radicalmente de la conciencia igual que de los sentidos, que estaría incluso orientada en dirección inversa. Todos han creído que desprenderse de la vida práctica era darle la espalda.

¿Por qué lo han creído? ¿Por qué Kant, su adversario, ha compartido este error? ¿Por qué todos han juzgado igual, a reserva de sacar conclusiones opuestas, aquéllos construyendo en seguida una metafísica, éstos declarando la metafísica imposible?

Han creído, porque lo han imaginado, que nuestros sentidos y nuestra conciencia, tal como funcionan en la vida de todos los días, nos hacen captar directamente el movimiento. Han creído que por nuestros sentidos y nuestra conciencia, trabajando como trabajan de ordinario, percibimos realmente el cambio de las cosas y el cambio en nosotros. Entonces, como es

indiscutible que siguiendo los datos de nuestros sentidos y de nuestra conciencia llegamos, en el orden de la especulación, a contradicciones insolubles, han concluido de ello que la contradicción era inherente al cambio mismo, y que, para sustraerse a esta contradicción, era preciso salirse de la esfera del cambio y elevarse sobre el tiempo. Tal es el fondo del pensamiento de los metafísicos, como el de aquellos que, con Kant, niegan la posibilidad de la metafísica.

La metafísica nació, en efecto, de los argumentos de Zenón de Elea relativos al cambio y al movimiento. Fue Zenón quien, llamando la atención sobre la absurdidad de lo que él llamaba movimiento y cambio, llevó a los filósofos —a Platón el primero— a buscar la realidad coherente y verdadera en lo que no cambia. Y porque Kant creyó que nuestros sentidos y nuestra conciencia se ejercen efectivamente en un tiempo verdadero, quiero decir en un tiempo que cambia sin cesar, en una duración que dura, y porque, por otra parte, se daba cuenta de la relatividad de los datos usuales de nuestros sentidos y de nuestra conciencia (detenida por otra parte por él, mucho antes del término transcendental de sus esfuerzos) juzgó imposible la metafísica sin una visión muy distinta de la de los sentidos y de la conciencia; visión de la que, por otra parte, no encuentra ni trazas en el hombre.

Pero si pudiésemos establecer que lo que ha sido considerado como movimiento y cambio primeramente por Zenón, luego por los metafísicos en general, no es ni cambio ni movimiento, que han retenido del cambio aquello que no cambia y del movimiento lo que no se mueve, que han tomado por una percepción inmediata y completa del movimiento y del cambio una cristalización de esta percepción, una solidificación en vista de la práctica; y si podemos mostrar, por otra parte, que lo que Kant ha tomado por el tiempo en sí mismo es un tiempo que ni pasa, ni cambia, ni dura; entonces, para sustraerse a contradicciones como las que Zenón ha señalado y para desprender nuestro conocimiento cotidiano de la relatividad con que Kant lo ha creído afectado, no había que salir del tiempo (¡ya hemos salido!), no habría que desgajarse del cambio (¡ya estamos de-

masiado desgajados!); sería preciso, por el contrario, apoderarse del cambio y de la duración en su movilidad original. Entonces veríamos no solamente caer una a una muchas dificultades y desvanecerse más de un problema: por la extensión y la revivificación de nuestra facultad de percibir, tal vez también (pero no es cosa por el momento de elevarse a tales alturas) por una prolongación que darían a la intuición almas privilegiadas, restableceríamos la continuidad en el conjunto de nuestros conocimientos, continuidad que no sería ya hipotética y construida, sino experimentada y vivida.

ENSAYO SOBRE LOS DATOS INMEDIATOS DE LA CONCIENCIA *

V. LA EXPERIENCIA DE LA LIBERTAD

Podemos ahora formular nuestra concepción de la libertad. Se llama libertad la relación del yo concreto al acto que cumple. Esta relación es indefinible precisamente porque somos libres. Se analiza, en efecto, una cosa, pero no un progreso: se descompone la extensión, pero no la duración. O bien si uno se obstina en analizar, se transforma inconscientemente el progreso en cosa y la duración en extensión. Por el solo hecho de pretender descomponer el tiempo concreto, se desdoblan los momentos en el espacio homogéneo; en el lugar del hecho cumpliéndose se pone el hecho cumplido, y como se ha empezado por congelar de cierta manera la actividad del yo, se ve la espontaneidad resolverse en inercia y la libertad en necesidad. Por esto toda definición de la libertad dará la razón al determinismo.

¿Se definirá, en efecto, el acto libre diciendo de este acto, una vez cumplido, que pudo no haberlo sido? Pero esta aserción —como la aserción contraria— implica la idea de una equivalencia absoluta entre la duración completa y su símbolo espacial: y desde que se admite esta equivalencia, se llega, por

* La edición original fue publicada en 1889.

el desarrollo mismo de la fórmula que se acaba de enunciar, al más inflexible determinismo.

¿Se definirá el acto libre, «aquel que no se podría prever, aun cuando se conociesen de antemano todas las condiciones»? Pero concebir todas las condiciones como dadas, o sea, concretar en la duración, es situarse en el momento mismo donde el acto se cumple. O bien entonces se admite que la materia de la duración psíquica puede representarse simbólicamente por adelantado, lo que equivale, ya lo hemos dicho, a tratar el tiempo como un medio homogéneo, y admitir bajo una nueva forma la equivalencia absoluta de la duración y de su símbolo. Profundizando esta segunda definición de la libertad, se llegará también a un determinismo.

¿Se definirá en fin el acto libre diciendo que no es necesariamente determinado por su causa? Pero o estas palabras pierden toda especie de significación, o se entiende por ellas que las mismas causas internas no provocan siempre los mismos efectos. Se admite pues que los antecedentes psíquicos de un acto libre son susceptibles a reproducirse de nuevo, que la libertad se despliega en una duración cuyos momentos se parecen, y que el tiempo es un medio homogéneo como el espacio. Por lo mismo uno será llevado a la idea de una equivalencia entre la duración y su símbolo espacial; y al presentar la definición que se habrá dado de la libertad se hará una vez más surgir de ella el determinismo.

En resumen, toda cuestión de esclarecimiento, en lo que concierne a la libertad, vuelve, sin lugar a dudas, a la cuestión siguiente: «El tiempo, ¿puede adecuadamente representarse por el espacio?», a lo que respondemos: sí, si se trata de tiempo pasado; no, si habláis del tiempo que transcurre. Pero el acto libre se produce en el tiempo que transcurre y no en el tiempo transcurrido. La libertad es, pues, un hecho, y, entre los hechos que se constatan no hay otro más claro. Todas las dificultades del problema y el problema mismo nacen de que se quiere ver en la duración los mismos atributos que en la extensión, interpretar una sucesión por una simultaneidad, y expresar la idea de libertad en una lengua en que es evidentemente intraducible.

(...) La duración así reducida a su pureza original aparecerá como una multiplicidad cualitativa, una heterogeneidad absoluta de elementos que se vienen a fundir unos en otros.

Por haber descuidado el operar esta disociación necesaria unos han sido llevados a negar la libertad, otros a definirla y, por lo mismo, a negarla también. Se pregunta si el acto puede o no puede ser previsto, siendo dado el conjunto de sus condiciones; y sea que uno lo afirme o que uno lo niegue, se admite que este conjunto de condiciones se puede concebir como dado por adelantado: se vuelve, así, a lo que hemos mostrado antes, a tratar la duración como una cosa homogénea y las intensidades como dimensiones. O bien se dirá que el acto es *determinado* por sus condiciones, sin darse cuenta de que se juega con el doble sentido de la palabra causalidad, y que se prestan así a la duración, a la vez, dos formas que se excluyen. O bien, en fin, se invocará el principio de la conservación de la energía, sin preguntarse si este principio es igualmente aplicable a los momentos del mundo exterior que se equivalen, y a los momentos de un ser a la vez viviente y consciente, que se engrandecen unos a otros. De cualquier manera, en una palabra, que se entrevea la libertad, ésta no se niega sino a condición de identificar el tiempo con el espacio; no se define más que a condición de pedir al espacio la representación adecuada del tiempo; no se discute sobre ella, en un sentido o en otro, más que a condición de confundir previamente sucesión y simultaneidad. Todo determinismo será pues refutado por la experiencia, pero toda definición de la libertad dará razón al determinismo.

Buscando entonces por qué esta disociación de la duración respecto de la extensión, que la ciencia opera tan naturalmente en el exterior, pide tal esfuerzo y excita tal repugnancia cuando se trata de estados internos, no hemos tardado en advertir la razón. La ciencia tiene por objeto prever y medir, y no se prevén los fenómenos físicos más que a condición de suponer que no duran como nosotros, y no se mide más que el espacio. La ruptura, pues, se efectúa aquí entre la cualidad y la cantidad, entre la verdadera duración y la pura extensión. Pero

cuando se trata de nuestros estados de conciencia tenemos todo el interés en mantener la ilusión por la que hacemos participar la exterioridad recíproca de cosas exteriores, porque esta distinción y al mismo tiempo esta solidificación nos permiten darles nombres estables, a pesar de su inestabilidad, y distintos, a pesar de su penetración mutua. Nos permiten objetivarlos y hacerlos entrar, en cierto modo, en la corriente de la vida social.

Habrá pues dos yo diferentes, uno será como la proyección exterior del otro, su representación espacial y, por así decir, social. Alcanzamos el primero por una reflexión profundizada que nos permite captar nuestros estados internos como vivientes sin cesar en vía de formación, como estados refractarios a la medida, que se penetran unos a los otros, y cuya sucesión en la duración no tiene nada de común con una yuxtaposición en el espacio homogéneo. Pero los momentos en que reaccionamos así nosotros mismos son raros, y es porque somos raramente libres. La mayor parte del tiempo vivimos exteriormente a nosotros mismos, no percibimos de nuestro yo más que su fantasma decolorado, sombrío, que la pura proyección proyecta en el espacio homogéneo. Nuestra existencia se desarrolla pues en el espacio más que en el tiempo: vivimos para el mundo exterior más que para nosotros; hablamos más que pensamos; somos «obrados» más que «obramos» nosotros. Obrar libremente es tomar de nuevo posesión de sí, es volver a situarse en la pura duración.

LA EVOLUCIÓN CREADORA *

VI. EL IMPULSO VITAL

Capítulo I

(...) Volvemos así, después de largo recorrido, a la idea de que habíamos partido, la de un impulso original de la vida,

* La edición original fue publicada en 1907.

que pasa de una generación de gérmenes a la siguiente por intermedio de organismos desarrollados que forman entre aquellos gérmenes el lazo de unión. Este impulso, que se conserva sobre las líneas de evolución entre las que se distribuye, es la causa profunda de las variaciones, por lo menos de las que se transmiten regularmente, que se suman unas a otras, y que crean especies nuevas. Por lo general, cuando algunas especies han comenzado a diferenciarse a partir de un tronco común, acentúan su diferencia a medida que progresan en su evolución. Sin embargo, en puntos definidos, tales especies podrán e incluso deberán evolucionar idénticamente si se acepta la hipótesis de un común impulso. Es lo que nos queda por mostrar en forma más precisa con el ejemplo que ya hemos utilizado, la formación del ojo en los moluscos y en los vertebrados. La idea de un impulso original podrá quedar así más clara.

Dos puntos son igualmente sorprendentes en un órgano como el ojo: la complejidad de su estructura y la simplicidad de su funcionamiento. El ojo se compone de partes distintas, tales como la esclerótica, la córnea, la retina, el cristalino, etc. El detalle de cada una de estas partes nos llevaría a lo infinito. Por no hablar más que de la retina, sabemos que comprende tres capas superpuestas de elementos nerviosos —células multipolares, células bipolares, células visuales— cada una de las cuales tiene su individualidad y constituye indudablemente un organismo muy complejo: y todavía no se trata sino de un esquema simplificado de la fina estructura de esta membrana. Esta máquina que es el ojo está pues compuesta de una infinidad de máquinas, de una extrema complejidad todas ellas. Y no obstante la visión es un hecho simple. Al abrirse el ojo, tiene lugar la visión. Precisamente porque el funcionamiento es simple, la más ligera distracción de la naturaleza en la construcción de la máquina infinitamente complicada hubiese hecho imposible la visión misma. Lo que desconcierta nuestro espíritu es la complejidad del órgano y la unidad de la función.

La teoría del mecanicismo será la que nos invitará a asistir a la construcción gradual de la máquina por influjo de circunstancias exteriores, que intervienen directamente por una acción

sobre los tejidos o bien indirectamente por la selección de los mejor adaptados. Pero sea cualquiera la forma que tome esta tesis, y aunque supusiésemos algún valor en ella para el detalle de las partes, no aporta luz alguna sobre su correlación.

Viene entonces la teoría del finalismo. Afirma que las partes han sido conjuntadas según un plan preconcebido y con vistas a un fin. Con lo que asimila la tarea de la naturaleza a la del artesano que procede, también él, a conjuntar las partes con vistas a la realización de una idea o a la imitación de un modelo. El mecanicismo reprochará pues con toda razón al finalismo su carácter antropomórfico. Pero no se da cuenta de que procede también él mismo de acuerdo con este método, truncándolo simplemente. Sin duda que hace tabla rasa del fin intentado o del modelo ideal, pero pretende, también él, que la naturaleza haya trabajado como el obrero humano, por medio del agregado de partes. Pero una simple mirada al desarrollo de un embrión le hubiese mostrado que la vida se comporta de modo totalmente diverso. *No procede por asociación y adición de elementos, sino por disociación y desdoblamiento.*

Se impone pues el superar uno y otro punto de vista, el del mecanicismo y el del finalismo, que no son, en el fondo sino puntos de vista sugeridos por el espectáculo del trabajo humano. ¿Pero en qué sentido habrá que superarlos? Decíamos que al analizar la estructura de un órgano vamos, de descomposición en descomposición, hacia lo infinito, aunque el funcionamiento del conjunto sea algo simple. Este contraste entre la complicación infinita del órgano y la simplicidad extrema de la función es precisamente lo que debería abrirnos los ojos.

En general, cuando un mismo objeto aparece en un aspecto como simple y en el otro como infinitamente compuesto, uno y otro aspecto están lejos de tener la misma importancia, o por mejor decir, el mismo grado de realidad. En este caso la simplicidad pertenece al objeto mismo, y lo infinito de su complejidad a las perspectivas que tomamos sobre el objeto girando alrededor de él, a los símbolos yuxtapuestos por los cuales nuestros sentidos o nuestra inteligencia nos lo representan, y de un

modo más general a elementos *de diferente orden* con los que tratamos de imitarlo artificialmente, pero con los que permanece inconmensurable, por ser de naturaleza distinta a la de ellos (...).

La obra fabricada diseña la forma del trabajo de fabricación. Quiero decir que el fabricante encuentra exactamente en su producto lo que en él ha puesto. Si quiere construir una máquina, preparará sus piezas una a una, después las reunirá: y la máquina ya hecha dejará ver las piezas y su ensamblaje; el conjunto del resultado representa aquí el conjunto del trabajo de construirla, y a cada parte del trabajo corresponde una parte del resultado.

Debo ahora reconocer que la ciencia positiva puede y debe proceder como si la organización fuese un trabajo de este género. Pues sólo con esta condición podrá habérselas con cuerpos orgánicos. Pues su objetivo no es revelarnos el fondo de las cosas sino proveernos del mejor medio para obrar sobre ellas. Ahora bien, la física y la química son ciencias ya muy avanzadas, y la materia viva no se presta a nuestra acción sino en la medida en que podemos tratarla con procedimientos de nuestra física y de nuestra química. Por esto la organización no será apta para el estudio científico más que si el cuerpo orgánico es previamente asimilado a una máquina. Las células serán las piezas de la máquina, y la organización será su ensamblaje. Y aquellos trabajos elementales que organizan las partes serán considerados como si fuesen los elementos reales de la tarea que ha organizado el todo. He aquí el punto de vista de la ciencia. Completamente distinto es, a nuestro parecer, el de la filosofía.

El todo de un mecanismo organizado representa adecuadamente, en rigor, el conjunto total del trabajo organizador (aunque esto no es verdadero sino de un modo aproximado), pero a nuestro parecer las partes de la máquina no corresponden a las partes del trabajo, pues *la materialidad de tal máquina no representa ya un conjunto de medios empleados, sino un conjunto de obstáculos vencidos:* es una negación más bien que una realidad positiva. Como hemos mostrado en otro estudio

anterior, la visión es una facultad que alcanzaría, *de derecho*, una infinidad de cosas que son inaccesibles a nuestra mirada. Pero una visión tal no se podría prolongar en acción; sería adecuada a un fantasma y no a un ser vivo. La visión de un ser vivo ha de ser eficaz, limitada a los objetos sobre los que puede obrar: es una visión *canalizada*, y el aparato visual simboliza simplemente el trabajo de canalización. Supuesto esto, la creación del aparato visual no se explica por el ensamblaje de sus elementos anatómicos mejor que la apertura de un canal se explicaría por un acarreo de tierra que habría construido sus orillas. La tesis mecanicista consistiría en decir que la tierra ha sido acarreada carro por carro; el finalismo añadiría que la tierra no ha sido depositada al azar sino que se ha seguido en ello un plan. Pero mecanicismo y finalismo errarían ambos, pues el canal ha venido a ser en forma diversa (...).

En el fondo de nuestra admiración hay siempre la idea de que *sólo una parte* de este orden *habría podido* ser realizada, que su realización completa es algo así como una gracia. Esta gracia, los finalistas la hacen dispensar de una vez por todas a la causa final; los mecanicistas pretenden obtenerla paso a paso como efecto de la selección natural; pero unos y otros ven en este orden como una cosa positiva, y su causa, por consiguiente, como algo divisible en fracciones, que incluye todos los grados posibles de realización. En realidad, la causa es más o menos intensa, pero no puede producir su efecto sino es en bloque y de una manera consumada. Según irá más o menos lejos en el sentido de la visión, causará los simples grumos pigmentarios de un organismo inferior, o el ojo rudimentario, o un ojo ya diferenciado, o el ojo maravillosamente perfeccionado, pero todos estos órganos de complicación muy desigual presentarán necesariamente una coordinación semejante. Por esto dos especies animales podrán estar muy alejadas una de otra: pero si en una y en otra ha llegado igualmente lejos la marcha hacia la visión, habrá en las dos el mismo órgano visual, ya que la forma del órgano no hace sino expresar la medida en la que ha sido obtenido el ejercicio de la función.

Pero, ¿no volvemos, hablando de una marcha hacia la visión,

a la antigua concepción de la finalidad? Así sería, sin duda alguna, si esta marcha exigiese la representación, consciente o inconsciente, de un fin a alcanzar. Pero la verdad es que se efectúa en virtud del impulso original de la vida, que está implicada en este movimiento mismo, y que es precisamente por esto que se la encuentra en líneas de evolución independientes. Y si ahora se nos preguntase por qué y cómo está implicado en ella, responderíamos que la vida es ante todo una tendencia a obrar sobre la materia bruta.

VII. LA PSEUDOIDEA DE LA NADA

Capítulo IV

(...) Los filósofos no se han ocupado mucho de la idea de la nada. Y sin embargo es con frecuencia el resorte oculto, el invisible motor del pensamiento filosófico. Desde el primer despertar de la reflexión, ella es la que pone delante, directamente bajo la mirada de la conciencia, los problemas angustiosos, las cuestiones en que no puede uno detenerse sin ser presa de vértigo. Apenas había empezado a filosofar me pregunté por qué existía yo; y cuando me di cuenta de la solidaridad que me ligaba al resto del universo, la dificultad no retrocedió, quise saber por qué existía el universo; y si yo relaciono el universo con un principio inmanente o trascendente que lo sostiene o que lo crea, mi pensamiento no descansa en este principio más que algunos instantes; el mismo problema se plantea esta vez en toda su amplitud y generalidad: ¿de dónde viene, cómo comprender que alguna cosa exista? Aquí mismo, en este trabajo, cuando la materia ha sido definida por una especie de descenso, este descenso por la interrupción de una subida, esta misma subida por un crecimiento, cuando un principio de creación por fin ha sido puesto en el fondo de las cosas, surge la misma cuestión: ¿cómo, por qué existe este principio más bien que nada?

Ahora, si aparto estas cuestiones para ir a lo que se disimula

detrás de ellas, he aquí lo que encuentro. La existencia me parece como una conquista sobre la nada. Me digo que podría, que debería incluso no haber nada, y me asombro entonces de que haya alguna cosa. O bien me represento toda la realidad como extendida sobre la nada como sobre una alfombra: la nada está en el principio, y el ser ha venido además. Más todavía, si alguna cosa ha existido siempre es preciso que la nada le haya servido de sustrato o de receptáculo, y es, por consiguiente, eternamente anterior. Aunque, un vaso esté siempre lleno, el líquido que lo llena, sólo llena un vacío. Del mismo modo, el ser ha podido encontrarse siempre allí: la nada se ha llenado y queda como tapada por él, pero no por eso deja de preexistirle, sino de hecho, por lo menos de derecho. En fin, no puedo desechar la idea de que lo lleno es un bordado en el cañamazo del vacío, que el ser es superpuesto a la nada, y que en la representación de «nada» hay *menos* que en la de «alguna cosa». He ahí todo el misterio (...).

Si pudiéramos establecer que la idea de nada, en el sentido que la tomamos cuando la oponemos a la de existencia, es una pseudoidea, los problemas que levanta en torno a ella vendrían a ser pseudoproblemas. La hipótesis de un absoluto que obraría libremente, que duraría eminentemente, no tendría nada de chocante. El camino quedaría abierto a una filosofía más cercana a la intuición, y que no pediría tantos sacrificios al sentido común.

Veamos pues qué es lo que uno piensa cuando habla de la nada. Representarse la nada consiste o en imaginarla o en concebirla. Examinemos lo que puede ser esta imagen o esta idea. Empecemos por la imagen.

Voy a cerrar los ojos, tapar mis oídos, apagar una a una todas las sensaciones que me llegan del mundo exterior: he ahí que ya está hecho, todas mis percepciones se desvanecen, el universo material se abisma para mí en el silencio y en la noche. Yo subsisto sin embargo, y no puedo impedir el subsistir. Yo estoy todavía allí, con las sensaciones orgánicas que me llegan de la periferia y del interior de mi cuerpo, con los recuerdos de mis percepciones pasadas, con la impresión misma,

positiva y plena, del vacío que acabo de establecer en torno a mí. ¿Cómo suprimir todo esto? ¿Cómo eliminarse a sí mismo? Yo puedo, en rigor, apartar mis recuerdos y olvidar hasta mi pasado inmediato; yo conservo por lo menos la conciencia de que he reducido mi presente a la más extrema pobreza, es decir, al estado actual de mi cuerpo. Voy a ensayar sin embargo de acabar incluso con esta conciencia. Atenuaré cada vez más las sensaciones que mi cuerpo me envía: he ahí cercanas a extinguirse; se extinguen, desaparecen en la noche donde están perdidas todas las cosas. Pero ¡no!, en el mismo instante en que mi conciencia se extingue, otra conciencia luce; o tal vez estaba luciendo ya, y ha surgido un momento antes para asistir a la desaparición de la primera. Pues la primera no podía desaparecer más que por otra y cara a cara a otra. Yo no me veo más anonadado que si, por un acto positivo, aunque involuntario e inconsciente, me hubiera resucitado a mí mismo. Así, a pesar de lo que haga, percibo siempre alguna cosa, ya de fuera ya de dentro. Cuando no atiendo a los objetos exteriores, es que me refugio en la conciencia que hay en mí mismo; si aboliese este interior, su abolición misma vendría a ser un objeto para un yo imaginario que, esta vez, percibía como un objeto exterior el yo que desaparecía. Exterior o interior, hay pues siempre un objeto que mi imaginación se representa (...).

La imagen propiamente dicha de una supresión de todo nunca se ha formado en el pensamiento (...).

Se nos concederá que nosotros no imaginamos una abolición de todo, pero se pretenderá que la podemos concebir. Se entiende, decía Descartes, un polígono de mil lados, aunque no se vea en la imaginación: basta que se represente claramente la posibilidad de construirlo. De la misma manera, la idea de la abolición de todas las cosas. Nada más sencillo, se dirá, que el procedimiento por el que se construye una idea. No hay un solo objeto de nuestra experiencia que no podamos abolir. Extendamos esta abolición de un primer objeto a un segundo, luego a un tercero y así ir siguiendo todo el tiempo que se quiera: la nada no es otra cosa que el límite al que tiende la operación. Y la nada así definida es la abolición de todo. He ahí la tesis;

basta considerarla bajo esta forma para darse cuenta de la absurdidad que encubre.

Una idea construida en todas sus partes por el espíritu no es una idea, en efecto, más que si las partes son capaces de coexistir juntas: se reducirá a una simple palabra si los elementos que uno acerca para componerla se repelen los unos a los otros a medida que uno los junta. Cuando he definido el círculo, me represento sin trabajo un círculo negro o un círculo blanco, un círculo de cartón o de hierro, o de cuero, un círculo transparente o un círculo opaco; pero no un círculo cuadrado, porque la ley de generación del círculo excluye la posibilidad de limitar esta figura con líneas rectas. Así mi espíritu puede representarse abolida cualquier cosa existente, pero si esta abolición es para el espíritu una operación cuyo mecanismo implica que se efectúa sobre una parte del todo y no sobre el todo en sí, entonces la extensión de una tal operación a la totalidad de las cosas podría convertirse en cosa absurda, contradictoria consigo misma, y la idea de una abolición de todo presentaría tal vez los mismos caracteres que la de un círculo cuadrado: no sería una idea, no sería más que una palabra. Examinemos pues de cerca el mecanismo de la operación.

De hecho el objeto que se suprime es o exterior o interior: es una cosa o es un estado de conciencia. Consideremos el primer caso. Aboliré por el pensamiento un objeto exterior: allí donde está «ya no hay nada». Nada de este objeto, sin ninguna duda, pero otro objeto se ha puesto en su lugar: no hay vacío absoluto en la naturaleza. Admitamos sin embargo que el vacío absoluto sea posible; éste no es el vacío que yo pienso cuando digo que el objeto, una vez abolido, deja su lugar inocupado, pues se trata por hipótesis de un *lugar*, esto es, de un vacío limitado por contornos precisos, es decir, de una especie de *cosa*. El vacío de que yo hablo no es pues, en el fondo, más que la ausencia de tal objeto determinado, el cual estaba aquí al principio, se encuentra ahora fuera y, mientras no está ya en su antiguo lugar, deja tras él, por así decirlo, el vacío de él mismo. Un ser que no fuera dotado de memoria o de previsión

no pronunciaría jamás aquí las palabras «vacío» o «nada»; expresaría simplemente lo que es y lo que percibe; pues, lo que es y lo que percibe, es la *presencia* de una cosa o de otra, jamás la ausencia de lo que sea. No hay ausencia más que para un ser capaz de recuerdo y de espera. Uno se acuerda de un objeto y espera tal vez encontrarlo: se encuentra con otro y expresa la decepción de su espera, nacida de su propio recuerdo, al decir que no encuentra ya nada, contrariado. De la misma manera, si no esperase encontrar el objeto, sería una espera posible de este objeto, sería también la decepción de su espera eventual, que traduciría diciendo que el objeto ya no está allí. Lo que él percibe, en realidad, lo que logra pensar efectivamente, es la presencia del antiguo objeto en un nuevo lugar o la de un nuevo objeto en el antiguo; lo demás, todo lo que se expresa negativamente por palabras tales como la nada o el vacío, no es tanto pensamiento como afección, o para hablar más exactamente, coloración afectiva del pensamiento. La idea de abolición o de nada parcial se forma, pues, aquí en el trayecto de substitución de una cosa por otra desde que esta substitución es pensada por un espíritu que preferiría mantener la antigua cosa en lugar de la nueva, o que concibe por lo menos esta preferencia como posible. Ello implica por el lado subjetivo una preferencia, por el lado objetivo una substitución, y no es otra cosa que una combinación, o mejor, una interferencia, entre este sentimiento de preferencia y esta idea de substitución.

Tal es el mecanismo de la operación por la cual el espíritu suprime un objeto y llega a representarse, en el mundo exterior, una nada parcial. Veamos ahora cómo se lo representa en el interior de sí mismo. Lo que constatamos en nosotros son fenómenos que se producen, y no, evidentemente, fenómenos que no se producen. Yo percibo una sensación, una emoción, concibo una idea, tomo una resolución: mi conciencia percibe estos hechos que por lo tanto son *presencias*, y no hay momento en que hechos de este género no me sean presentes. Yo puedo, sin duda, interrumpir, por el pensamiento, el curso de mi vida interior, suponer que duermo sin soñar o que dejo de existir; pero, en el mismo instante en que hago esta suposición, me

concibo, me imagino velando mi sueño o sobreviviendo a mi anonadamiento y yo no renuncio a percibirme en mi interior más que para refugiarme en la percepción exterior de mí mismo. Es decir, aquí el lleno sucede siempre al lleno, y una inteligencia que no sería más que inteligencia, que no tendría ni dolor ni deseo, que regularía su movimiento sobre el movimiento de su objeto, no concebiría tampoco una ausencia o un vacío. La concepción de un vacío nace cuando la conciencia, en retraso sobre sí misma, permanece unida al recuerdo de un estado antiguo cuando otro estado está ya presente. No es más que una comparación entre lo que es y lo que podría o debería ser, entre lleno y lleno. En una palabra, ya se trate de un vacío de materia o de un vacío de conciencia, *la representación del vacío es siempre una representación llena, que se resuelve en el análisis en dos elementos positivos; la idea distinta o confusa de una substitución, o el sentimiento probado o imaginado de un deseo o de un pesar.*

Se sigue de este doble análisis que la idea de la nada absoluta, entendida en el sentido de una abolición de todo, es una idea destructiva de sí misma, una pseudoidea, una simple palabra. Si suprimir una cosa consiste en reemplazarla por otra, si pensar la ausencia de una cosa no es posible más que por la representación más o menos explícita de la presencia de alguna otra cosa, en fin, si la abolición significa en principio substitución, la idea de una «abolición de todo» es tan absurda como la de un círculo cuadrado. La absurdidad no salta a la vista, porque no existe objeto particular que no se pueda suponer abolido: entonces, de que no está prohibido suprimir por el pensamiento cosa por cosa, una despues de otra, se concluye que es posible suprimirlas todas juntas. No se ve que suprimir cosa por cosa una tras otra consiste precisamente en reemplazarlas al mismo tiempo que se van suprimiendo, y que entonces la supresión de todo absolutamente implica una verdadera contradicción entre los términos, puesto que esta operación consistiría en destruir la condición misma que le permite efectuarla.

BLONDEL

EL PUNTO DE PARTIDA DE LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA *

I. UNA FILOSOFÍA «PRACTICANTE»

3. En lugar del defraudante problema de la relación entre las ideas y los objetos o los seres (fuente común del racionalismo, del relativismo y del agnosticismo), es preciso plantear el problema, enteramente diferente, de la relación entre nuestro pensamiento y nuestra acción, de nuestro conocimiento actual con el estado implícito supuesto y preparado por él. Antes de todo prejuicio especulativo, lo que primariamente nos es dado no es ni lo fijo ni lo móvil, ni lo relativo ni lo absoluto: es lo que Malebranche llamaba «la inquietud», estado de equilibrio perpetuamente inestable o de inadecuación interior, de modo que cada esfuerzo hecho para satisfacer exigencias anteriores que se manifiestan espontáneamente al pensamiento, revela exigencias ulteriores que se imponen moralmente a la acción.

La incógnita que debemos despejar no es pues un objeto hipotético o una ficción ideal; es la realidad inmanente que envuelve el origen y el término, y cuyo efecto e instrumento es nuestro pensamiento actual. Y para designar esa mezcla de oscuras virtualidades, de tendencias conscientes y anticipaciones implícitas, el término *acción* parece estar bien escogido, porque abarca al mismo tiempo la energía latente, la realización conocida, el presentimiento confuso de todo aquello que

* Tomado de la edición Herder, Barcelona 1967, p. 66-74, traducción de J. HOURTON.

en nosotros produce, esclarece e inspira el movimiento de la vida. La filosofía comienza, pues, cuando se produce expresamente el estudio de esta desnivelación interior, para tender a una progresiva coincidencia de lo implícito con lo explícito: su objeto propio es la acción. Una vez más, no hay que comprender este término como si se tratase de una entidad, vista desde fuera, en su oposición al pensamiento, del cual sería un objeto particular o un término exterior. No. Se trata de la realidad ya contenida en nosotros, de la aspiración positiva que estimula el desarrollo del pensar reflexivo y de la vida moral en cada hombre. Y he aquí por qué la filosofía no corre el peligro de permanecer anárquica: hay en la acción una y total que compone nuestra persona un principio interno que orienta, exige, juzga los pensamientos y los actos fragmentarios. El filósofo debe esforzarse en tomar claramente conciencia de esta orientación primera, en determinar y realizar esas exigencias normales, en descubrir y proponer esos juicios, a fin de que quede integrado en la conciencia y en la ciencia todo aquello que se encuentra espontáneamente en la vida; y a fin de que se integre también en la vida toda la verdad que se manifiesta en la conciencia y en la ciencia. La abstracta y quimérica *adaequatio speculativa rei et intellectus* resulta sustituida por la investigación metódica de derecho, la *adaequatio realis mentis et vitae*. Esta regla íntima, al decir de Pascal, manda más autoritariamente que un amo, puesto que sólo puede infringirse por defecto de probidad; y realmente es ineluctable.

Así resultan satisfechos y conciliados los requerimientos a los cuales, por una parte el relativismo y por otra el dogmatismo especulativo, podían proporcionar sólo alimentos malsanos y respuestas ilusorias. Cuando se ha advertido que el idealismo y el realismo se fundan por igual en los postulados artificiales de un inconfesado fideísmo, se concluye con demasiada comodidad que una doctrina de universal relatividad es la consecuencia inevitable y el remedio natural para esa decepción. Pero la misma noción de relatividad nace en forma fraudulenta de una ficción intrínsecamente contradictoria: supone, en efecto, que en el *fieri* total han sido aislados algunos términos

para oponerlos como átomos lógicos, considerándolos, desde fuera de su movimiento, abstractamente, con una especie de absolutismo formal. Esta concepción, viciosa porque permanece en el mismo terreno que quisiera destruir, debe, pues, sustituirse por la afirmación de la doble desproporción normal entre el pensar en acto y la acción en vía de realizarse y reflejarse: en efecto, la vida precede y prepara a la idea, y la idea antecede y estimula la vida consciente de sí misma. La noción de relatividad deja su lugar a la noción muy diferente de *inadecuación.* Y mientras el relativismo, definido *in abstracto* y de una vez por todas, es incurable, porque carece de todo método de reducción o de aproximación progresiva, en cambio resulta siempre posible y aun obligatorio que el hombre tienda a adecuarse a sí mismo y adquiera más clara conciencia de lo que es y realice más completamente lo que sabe. En lugar de estar ordenada al conocimiento de objetos, la filosofía procede de la necesidad en que inevitablemente nos hallamos de equilibrarnos sin cesar moviéndonos. Su punto de partida formal y específico es la afirmación sistemática de nuestra inadecuación actual y la solidaridad de todos los problemas que interesan a nuestro ser y a los seres, ya que sólo mediante nuestro propio ser podemos ir hacia los demás seres y no nos realizamos sino realizándolos más en nosotros.

Pero, podría objetarse, ¿tal investigación no nos encierra en «el sujeto» y no desacredita el trabajo objetivo de la reflexión? ¿No reduce la filosofía sólo al problema moral, es más, a un aspecto parcial de dicho problema, es decir, a un individualismo autocéntrico, por no llamarlo solipsismo? No, porque la filosofía no conoce primero ni «fuera» ni «dentro»; pero explica, sin embargo, cómo la vida personal se desprende poco a poco de las cosas en las que está inmersa y muestra cómo resumimos en nosotros a la naturaleza entera para hacer que sirva a nuestros fines. Por esta misma objeción nos vemos conducidos a la verdad de una cuarta tesis.

4. Al plantear el problema de la ecuación interior, la filosofía plantea al mismo tiempo el problema de la universal

realidad en la única forma en que puede ser resuelto. Entre el *yo* aparente y el *yo* integral hay un abismo infinito que debe ser franqueado y llenado. Para igualarme y poseerme a mí mismo, he de poner al universo y a Dios en ese anhelo de ser, de eternidad y de felicidad que me constituye. Con los datos fragmentarios de la percepción actual y de la reflexión científica como únicos materiales, no habría manera de reconstruir los seres y de constituir *in mente* el orden concreto; pero cada aspecto que extraemos de las cosas, con ayuda y provecho de nuestra experiencia personal, abre nuevas perspectivas a nuestro conocimiento y a nuestra acción: logramos así pensar más realidad y realizar más pensamiento.

De este modo se encuentra cada vez más esclarecida la solidaridad de todas las existencias con las que está hecha la nuestra y la solidez de la obra que actualiza a nuestra persona. *Ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora.* Pero, si de los tres términos así indicados por san Agustín se suprimiera el intermediario, se rompería el puente y sólo quedaríamos en presencia de entidades incomunicables. Desde el conocimiento objetivo hasta la realidad de los sujetos no hay paso directo por vía teórica y por dialéctica abstracta. No puede alcanzarse y definirse la transcendencia sino por el camino de la inmanencia, la exterioridad por la interioridad. Y no podríamos restituir los seres tal como son en sí, si no nos esforzáramos en admitirlos en nosotros y si no comenzáramos por intentar que nosotros fuésemos para ellos y ellos para nosotros en conformidad con todo aquello que, en nosotros y en ellos, se manifiesta como solicitaciones infusas, necesidades lógicas, exigencias naturales, aspiraciones morales y deberes recíprocos. En cada instante y en cada progreso de esta adaptación, la incógnita que está en nosotros, que somos nosotros mismos en nuestra relación con todo lo demás, se precisa y esclarece: al tratar de realizarnos y conocernos, recorremos y jerarquizamos a los seres y las ciencias. Lejos de tender de este modo al aislamiento, sólo nos buscamos y nos encontramos verdaderamente en la unión con el todo.

Superfluo es que insistamos en la evidente convergencia de

esta doctrina con los más impetuosos y más contrastantes movimientos del pensamiento contemporáneo: tendencia hacia el atomismo de las conciencias y el personalismo moral, tendencia hacia el socialismo y la solidaridad universal. Esas tesis que habitualmente parecen incompatibles no lo son cuando, en lugar de buscar el punto de partida de la filosofía en las abstracciones antitéticas de la inteligencia, se sitúa en el esfuerzo muy concreto del pensamiento y de la vida, para determinar progresivamente las condiciones de su equilibrio siempre moviente.

Se objetará tal vez todavía que esta investigación está condenada por su mismo punto de partida a ir hasta el infinito, a carecer de conclusión posible y de punto de apoyo intermedio. Hace un momento, parecía que era imposible *partir* desde un comienzo preciso, como si se tratara de descubrir la manera de captar lo inaprehensible: ¿no parece ahora que jamás se logrará llegar a un resultado definido, a una doctrina precisa, como si, antes de afirmar algo positivo, se requiriera agotar lo inagotable? Y, si se han soslayado los inconvenientes del racionalismo, del relativismo o del simbolismo, ¿no caeremos finalmente en una especie de amorfismo carente de todo valor científico y de toda expresión comunicable?

En efecto, no se trata de construir un sistema cerrado o una teoría que se baste a sí misma, ni de pretender acaparar el infinito en una fórmula fija, o de inventar una «teoría de la práctica». Se trata de dar a la práctica la orientación, la luz, la verificación útil al progreso siempre solidario del pensamiento y de la vida. La especulación no es copia fiel de la acción. No se suplantan la una a la otra, ni regulan exteriormente. Y con esto llegamos a la verdad que deseábamos esclarecer plenamente, ya que en ella se proyecta normalmente toda la línea de enfoque de la filosofía; de ella procede, por ella resulta inteligible y realizable esta investigación inicial y esta especulación técnica, algunos de cuyos aspectos acabamos de indicar y cuyo carácter específico nos proponíamos determinar desde el comienzo, estipulando que debía conservar al mismo tiempo un sentido enteramente práctico.

5. La filosofía sólo comienza verdaderamente cuando, no contenta con referirse a la idea de la acción como a su propio objeto, se subordina a la acción efectiva y se hace así «practicante». La ilusión común a la mayoría de los sistemas consiste en un planteamiento del problema como si, por la vía especulativa, implicase una solución independiente; como si pudiese llenarse el pensamiento de verdad sin llenar el ser de realidad; como si bastase aplicar sólo después y por una voluntad enteramente lógica —*extrinsecus*— ideas determinadas por una dialéctica autónoma. No; la verdad, la vivificante y la real verdad, no es un sistema que pueda conquistarse sólo razonando; se penetra más y mejor en el conocimiento de lo real cuando se une el método ascético al esfuerzo especulativo. Es muy importante, pues, que comprendamos que la filosofía no tiene su fin en sí misma; que, desde el principio hasta el término de su investigación, sólo tiene un papel de precursora o mediadora, como ya lo había intuido Sócrates; que la acción efectuada es rigurosamente una condición integrante del conocimiento filosófico; que el pensar teórico no reemplaza a la acción ni es su mero reflejo; que si la reflexión, en algunos aspectos, ilumina y dirige la práctica, en cambio la práctica devuelve a la reflexión una lección que no se obtendría de ninguna otra manera; que, contrariamente a lo que dice Descartes, «la acción y la idea de la acción» de ninguna manera son equivalentes; que el objeto de la especulación consiste precisamente en moverse en ese intervalo, sin que presuma llenarlo por sí misma y que, por el esfuerzo más técnico que intenta para definirse, la filosofía se inserta más profundamente en la vida. Es preciso que la enfoquemos ahora bajo ese aspecto complementario. Las necesidades del pensamiento nos han conducido a la acción; las exigencias de la acción nos remiten al pensar, sin que debamos temer ser engañados por la reflexión fragmentaria. Desde esta perspectiva inversa veremos, en efecto, cómo se opera poco a poco la reintegración del elemento intelectual, de la especulación objetiva y del conocimiento ontológico, gracias al mismo despliegue de la responsabilidad vital del pensamiento.

EXIGENCIAS FILOSÓFICAS DEL CRISTIANISMO *

II. PENSAR NATURAL Y PENSAR CRISTIANO

La unidad católica

El catolicismo no es nada si no lo es todo. Su nombre, que significa «universalidad», mentiría si un solo punto se eximiera de ese plano, el único providencial. Esta afirmación indica por sí sola la extensión que abarca; y descarta absolutamente la tan vulgarizada idea de una religión que tiene sus horas, su dominio restringido, y que no impregna toda la atmósfera que respiramos y todas las formas de actividad. Muchos, sin tener plena conciencia de ello, viven y razonan como si la naturaleza, la ciencia, la vida pública estuviesen fuera de las solicitudes de Cristo y como si los verdaderos y únicos católicos constituyesen ese grupo que ha sido llamado el de los «profesionales de la cuestión confesional». Tenemos que justificar una actitud enteramente contraria. Si el problema filosófico es el que expresa más completamente el conjunto de las reflexiones sobre la naturaleza, la vida, el ser y el sentido de las cosas, toda la filosofía debe dar su testimonio y mostrar que tanto el pensamiento como la acción vienen a declarar en favor de las respuestas que el cristianismo aporta a las inquietudes de la conciencia.

Sin repetir el trabajo ensayado en los tres libros sobre *La Pensée, L'Action y L'Être et les êtres*, aquí sería útil condensar los resultados de esas investigaciones emprendidas sin parcialidad ni petición de principio, pero espontáneamente convergentes hacia ese único centro de perspectivas donde se juntan sus puntos de mira. Por una parte, habremos de mostrar esa preparación sin la cual el cristianismo aparecería sólo como un sobreañadido. Pero, por otra parte, tendremos que conservar su irreductible originalidad y mostrar que, por más pre-

* Tomado de la edición Herder, Barcelona 1966, p. 108-121, traducción de J. Hourton.

parado que sea, es una novedad absoluta, enteramente gratuito por parte de Dios, aun siendo obligatorio para el hombre, que no tiene otro destino fuera de la vocación sobrenatural, de la que impunemente no puede escabullirse.

I. En este esfuerzo destinado a engranar el pensar cristiano en el pensar natural, la primera veta por seguir consiste precisamente el rehacer la historia del espíritu desde sus más lejanos orígenes, observar lo que Bohn llama el «nacimiento de la inteligencia» y mostrar que esa génesis implica necesidades, sucesivos progresos, éxitos parciales, pero también insuficiencias y aun fracasos que no podemos explicar sino desembocando en la disposición espiritual llamada con razón la «espera religiosa». Si, pues, es consecuente consigo mismo, sin ilusión respecto a sus fuerzas y flaquezas, siempre atento a no pecar contra la luz, a no desanimarse ni ambicionar demasiado, el pensar humano sobrepasa normalmente al mundo sensible, al orden científico, a las especulaciones metafísicas, a las satisfacciones morales, para ponernos frente a una inquietud no sólo congénita y transitoria, sino final y naturalmente incurable.

En suma, el estado típico de la humanidad se encuentra realizado en dos hechos históricamente definidos. Primero la promesa original, la expectativa mesiánica, el mensaje cuyo depositario por excelencia era el pueblo judío, pero que, en diversos grados, ha resonado más o menos en todas las edades, en todos los pueblos, en todas las almas. Por más que se diga que es en el pasado donde la leyenda situaba a la edad de oro, esta verdad parcial no impide la certeza, más profunda y más universal todavía, de una realidad superior hacia la cual se alzan las miradas y las esperanzas de la humanidad, siempre ansiosa de una *ripa ulterior*. Esta inquietud que renace en una invencible confianza, a pesar de tantas decepciones, es uno de esos hechos que no pueden ignorarse o desconocerse sin mentir a la conciencia. Y se trata de hacer el inventario de todo lo que implica, descubrir el resorte de ese movimiento incoercible, explicar cómo el pensar humano, siempre llevado hacia delante, siempre incapaz de reposar en un lugar estable, se sobre-

carga perpetuamente a sí mismo. El segundo estado típico que nos ofrece la historia es, no ya esa espera mesiánica, por más oscura y anónima que sea, sino precisamente el estado de la seguridad católica, como si solamente allí el pensar hubiese encontrado por fin la clave de su enigma, el secreto de su destino y esa patria de la verdad que, según la expresión escolástica, señala su centro de elección, su verdadero *ubi*; ya que, se decía en la edad media, cada cosa tiene su lugar, su punto de equilibrio y su acto propio, su *ubi*. Ahora bien, esos dos estados se corresponden y, fuera de esta llamada y de esta respuesta perfectamente adaptada, no queda más que dificultad, incomprensibilidad, marcha errante o reposo en la noche, como esa angustia de los viajeros —que Plotino nos describe— junto al mar y sumidos en tinieblas sin estrellas.

En el libro sobre *La Pensée* se encuentra expuesta en forma detallada y coherente esta continuidad que va del mundo inorgánico hasta la cumbre de la contemplación. La intención de este estudio es evidenciar el conjunto de las condiciones necesarias para la aparición de la conciencia y de la vida espiritual, pero también los límites inevitables que se imponen a toda inteligencia finita. El primitivo anhelo del pensar es la unidad perfecta de lo que ella es y de lo que es, a imagen de la perfecta unión del Padre y el Verbo. Pero esta unidad divina es el inaccesible privilegio de Dios y, aunque la razón se esclarece con la luz increada, permanece, sin embargo, profundamente inadecuada al pensar puro. Bien podría ser cierto que esta inadecuación siguiese siendo el estado de la naturaleza de todo ser creado. Como dice santo Tomás, el deseo de ver y de poseer a Dios, objeto al cual aspira la inteligencia, no podría verificarse naturalmente; y así la razón no haría sino reconocer sus propios límites, y no culparía al autor de un orden que deja insatisfecha y vana una aspiración natural, pero no razonable, a pesar de tratarse del anhelo espontáneo de la naturaleza inteligente. Si, pues, la revelación nos propone por gracia la posibilidad de vencer esa inaccesibilidad y de hacernos, como dice san Juan, «hijos de Dios» y participantes de la luz divina, hasta el punto de verlo al fin *sicut est et facie*

ad faciem, entonces el cristianismo —por muy imprevisto que sea, por muy gratuito e inexigible que aparezca— ya no será un añadido, una intrusión, una represión, un sometimiento, una disminución o un envilecimiento del hombre; muy al contrario: brilla a nuestra mirada como aquello que no nos hubiésemos atrevido a esperar, lo que hubiésemos querido poder alcanzar, lo que corona y consume a todo el edificio de la naturaleza y del pensar.

¿Concíbese ahora cómo se justifica el apelativo del evangelio, la «buena nueva»? Es algo nuevo, con una novedad inexpresable; y, sin embargo, es lo más profundamente conforme a todo el impulso, *ab origine mundi*, a todos los progresos ascendentes que señala la obra bíblica de los seis días, a todo el profundo esfuerzo de la ciencia, del arte, de la filosofía, de la verdadera civilización. Así se concilian los dos caracteres que parecían incompatibles: la trascendencia absoluta y la preparación inmanente del cristianismo en lo más profundo del universo.

Reflexionemos más aún acerca de este problema del pensar para comprender mejor cómo el plano cristiano, aun siendo absolutamente libre y gratuito por parte de Dios, es, sin embargo, la verdad más integral, la más sustancial que pueda concebirse. Ya en este punto podemos justificar, aunque más tarde lo haremos mejor, el adagio litúrgico: *nihil debuit, plus non potuit*. Dios nada debía y la creación como la elevación del hombre siguen siendo pura liberalidad; pero no pudo hacer nada mayor, nada mejor que aquello que efectivamente realizó; y en ese sentido la creación es digna de él, por más que quede por debajo de él, mientras su gloria esencial permanece por encima de la gloria exterior que le procura todo el orden de las criaturas y aun de la vida sobrenaturalizada.

Si se medita, en efecto, sobre lo que es el pensar en sí y sobre la inmensa dificultad que hay en elevar la facultad de pensar a seres creados, no puede uno menos que asombrarse ante tal maravilla. Pensar es, absolutamente hablando, la vida íntima de la Trinidad santa, en la que la unidad se consume en la luz reverberada del Padre en el Hijo y en la reciprocidad

del amor del Espíritu. *Lumen de lumine, spiritus, lumen et vita.* El Padre es espíritu, el Hijo es espíritu, el Espíritu es el beso del Padre y del Hijo. Fuera de eso no hay más que tinieblas. ¿Cómo puede entonces concebirse que una luz se encienda fuera de ese hogar? No creamos que haya otra claridad que la divina luz de Dios: la nada no existe; apartemos toda imagen que deje suponer que, fuera del ser absoluto, hay cabida para otra cosa, esencias eternas, posibilidades o coposibilidades, al modo como Leibniz se imagina las fulguraciones divinas como una producción fatal de una inteligencia infinita, a modo panteísta. Más valdría imaginar que, para producir criaturas y especialmente seres espirituales capaces de conocer y de amar, Dios ha abierto un lugar en sí mismo, según la expresión de san Pablo (Phil 2, 7), *se ipsum exinanivit*, para permitir a esos seres reconstituir en él, resucitar, por así decirlo, su propia vida, su propio pensamiento. Pero, para que esos seres permanezcan lo que son y gocen de esa divinidad reconstituida, es necesario precisamente que no se confundan en la inmensidad por un retorno absorbente, como la chispa que vuelve a caer y se pierde en el fuego del cual saltó. De esta manera el amor y el poder divinos se armonizan para producir y limitar al mismo tiempo a los seres pensantes que, así como participan en la luz divina, también se distinguen de ella por las limitaciones que son la condición misma de toda vida personal, de toda bienaventuranza propia, de una nueva extensión del reino y de la gloria misma de Dios.

De este modo el problema del pensar estudiado lo más libre y profundamente posible por una filosofía preocupada de hacer inteligible la génesis del espíritu, conduce a conclusiones conformes a las exigencias de la teología católica. Podemos resumirlas, desde el punto de vista racional, en tres proposiciones: 1) No hay otra luz que la de Dios y de su Verbo; ella es la que ilumina a todo hombre que viene a este mundo y es al mismo tiempo claridad y vida. 2) Pero este pensar divino no puede ser natural y completamente participado por ninguna criatura; por analogía y a través de mil deficiencias, la inteligencia creada apunta, sin alcanzarla, a la unidad del ser y de la verdad,

como a un sol que no se puede mirar de frente; la inteligencia frente al infinito se halla como cegada y, según expresión de Bossuet, el espíritu no puede más que ir acercándose a esa luz inaccesible, en su «vuelo asombrado» y «agitándose en torno». 3) No obstante, si pensar, en la plenitud de este término y de este acto, es sólo posible a Dios (de quien la sabiduría antigua supo hablar como del acto puro, del pensamiento), por gracia puede haber infusión de la luz, participación del espíritu divino. De este modo, el cristianismo confiere a nuestras tinieblas naturales algo muy distinto a una ilusión, algo muy distinto a una mera mortificación y oscurecimiento de la razón: nos aporta, si se le quiere recibir, «el poder de ser hechos hijos de Dios» y de comulgar con el Verbo eterno, encarnado en nuestra naturaleza, en cada uno de sus fieles, y ocupando misteriosamente ese centro del alma que, sin él, permanecería vacío y oscuro, pero que le está destinado y que, por él y con él, deviene el principio de la iluminación y de la vida divina en nosotros. El pensar entero de la criatura se orienta, en efecto, hacia esa solución; pero ese término permanece naturalmente inaccesible; por tanto, es enteramente gratuito por parte de Dios. Y así se concilia el doble carácter que siempre se ha reconocido en el cristianismo: conforme al anhelo esencial de la inteligencia que aspira invencible e infructuosamente a ver, a poseer a Dios, podría ser rehusado sin injusticia; no hay necesidad alguna que haga de Dios el deudor de su criatura, y el don sobrenatural que coloca a nuestro pensamiento en íntima unión con el Verbo, sigue siendo, pues, pura liberalidad, sublime invención, caritativa iniciativa.

II. Del mismo modo que el problema del pensar, el problema del actuar nos conduce a conclusiones análogas que importa exponer, a fin de derrumbar tantas prevenciones y de orientar la voluntad humana hacia su término, igualmente inaccesible e infinitamente deseable. ¿En qué consiste este problema del actuar, sino en comprender la dificultad de concebir y realizar una causa segunda que sea, sin embargo, digna de ser llamada actuante? La mayoría de nuestros actos, en efecto,

no son más que reacciones a impulsos recibidos. ¿Pero hay para un ser creado posibilidad de iniciativa absoluta? Por el examen que es preciso hacer hasta el fondo, éste será el punto que nos revelará el espíritu más íntimo de la grandeza del plan divino, tal como el catolicismo nos lo da a conocer.

Para que haya verdadero *actuar*, en el sentido propio y total del término, parece indispensable que la iniciativa proceda del agente; de otro modo, según expresión de Malebranche, no sería más que *un actuado;* y así es como efectivamente Malebranche, Leibniz y, con mayor razón, Spinoza nos presentan nuestro papel: somos movidos en el movimiento mismo con que creemos mover. Esto parece tan necesario que los más audaces especulativos han llegado a suprimir el acto puro de Dios para dejar en su lugar el devenir, el impulso oscuro pero soberano del hombre, así como lo hicieron los metafísicos postkantianos y los filósofos inmanentistas de los últimos años. Tanto el concepto de actuar parece implicar un principio absoluto y tanto el pensamiento mismo, para ser activo, es decir inteligible, parece exigir una creación por lo menos parcial o esbozada. Desde el punto de vista cristiano, ¿cómo puede la filosofía hacer justicia a tales exigencias que, no se puede dejar de reconocerlo, parecen imperiosas y, en ciertos sentidos, fundadas?

Comprobemos, en primer lugar, que tenemos invenciblemente la sensación de ser causa y, según la expresión de Aristóteles, de tener la paternidad de nuestros actos con mayor certeza que la de nuestros hijos; sin embargo, por nuestros análisis más indudables, nos vemos llevados a reconocer que en la mayoría de nuestras acciones recibimos múltiples influencias: nos encontramos divididos entre la evidencia de nuestra pasividad constante y la convicción de tener, a pesar de todo, una iniciativa propia sin la cual no tendríamos esa conciencia de ser activos, ni siquiera de ser pasivos, ni, en fin, la conciencia de ser seres conscientes. El estudio de la acción consiste esencialmente en resolver esta dificultad: discernir la parte de la pasividad, señalando todo lo que pesa sobre nuestras aparentes decisiones, sobre nuestras operaciones efectuadas, sobre las

secuelas de nuestras resoluciones tan a menudo imprevistas; y en seguida discernir la parte, si queda algo para ello, de la actividad digna de ese nombre.

Problema tan temible que a menudo ha sido disimulado o limitado al simple enunciado de los términos de la solución deseable, sin hacer distintamente inteligible la relación misma entre esos términos: es lo que Bossuet llamaba «sostener los dos cabos de la cadena sin ver ni captar el medio». Sin duda ya es mucho formular proposiciones que es indispensable conservar, aunque se dejaran al estado bruto, como semillas que envuelven al germen invisible en su vaina alimenticia. El mérito de la doctrina tomista consiste en haber afirmado intrépidamente, junto con la premoción divina, la libertad de la criatura racional, aun dejando poco comprensible este aserto de que Dios quiere y hace humanamente libres nuestras voliciones y nuestras acciones, cuya posibilidad y realización procura él solo. ¿No sería deseable, sin embargo, explicar más el sentido de esa cooperación, de la que implícitamente se nos dice que es un doble actuar? San Bernardo, en una fórmula maravillosa de precisión descriptiva, había especificado que cada uno de los dos cooperadores es, en cierto sentido, autor del acto entero. Pero sería bueno que, de esa descripción, pudiese hacerse una explicación; y eso es lo que sólo un estudio metódico y completo del actuar humano puede y debe finalmente enfocar y procurar.

Ahora bien, esto es lo que un estudio de la acción tiende a establecer: la libertad, cuya noción, empleo y responsabilidad tenemos necesariamente, no consiste en opciones parciales, subalternas e independientes unas de otras; todas esas decisiones fragmentarias que dependen, en efecto, de nuestra decisión, participan en la libertad sólo en tanto se refieren a la alternativa suprema en la que se juega nuestro destino y a la que cada acto puede servir o comprometer. Si los mínimos objetos, bajo formas infantiles a veces, pueden servir como vehículos para la opción total, ello sucede porque siempre esas ocasiones ponen en cuestión nuestra actitud fundamental hacia el bien, el deber, la fidelidad a la luz y a la vocación. En vez

de tratar, pues, acerca de la libertad a propósito de esos usos ocasionales, hay que plantear el probema allí donde verdaderamente reside en su integralidad; la cuestión de la libertad de la acción nos pone forzosamente frente al dilema: o participar en la iniciativa divina identificando nuestra voluntad a la voluntad misma de la causa primera, o bien tratar de constituirnos nosotros mismos en una autonomía egoísta, en el *non serviam.* Entonces la filosofía plantea desde abajo el problema en los mismos términos en que el cristianismo lo presenta desde arriba. Se ve en qué profundidad se produce el encuentro entre la investigación racional y los postulados religiosos. Esta convergencia no tiene nada de accidental, arbitrario, ni aun de evitable, y manifiesta el carácter fundamentalmente realista del cristianismo, ya que todos los caminos de la filosofía, metódicamente recorridos en todas sus extensiones, convergen hacia ese punto central donde trataremos de situar nuestra observación, sin haberlo logrado todavía.

No lo hemos logrado porque, de hecho, aun viendo los términos por unirse algo más claramente que hace un momento, no vemos todavía por qué esa cooperación de dos actividades tan desiguales se encuentra exigida ni, sobre todo, cómo se realizará esa unión que dejará al hombre la dignidad de causa, la posibilidad de un actuar casi divino y el mérito susceptible de ser el receptáculo de la misma bienaventuranza. Sólo colocándonos en la perspectiva religiosa responderemos más adelante a esas cuestiones. Quisiéramos ahora recorrer otra vía aún, a fin de mostrar cómo el problema del ser, del mismo modo que el del pensar y el del actuar, conduce la filosofía, por un proceso enteramente intrínseco, a soluciones que, si puede decirse, proponen el hueco donde el cristianismo nos proporciona precisamente como una plenitud que llena y rebasa infinitamente las aspiraciones, las previsiones, las solicitaciones de toda espera razonable y religiosa.

III. El problema del ser, que la filosofía antigua había abordado en conjunto, apareció tan profundo que los modernos, con frecuencia, lo han esquivado para abocarse al proble-

ma del conocimiento, como si la crítica de nuestras facultades bastara a la filosofía y aun hiciese desaparecer la curiosidad ontológica. La mayoría considera que nuestra inteligencia no alcanza más que fenómenos, relaciones, devenir, estados subjetivos, una actitud inmanente: desde ese momento el ser en sí, y aun el ser en nosotros, lejos de poder estudiarse como una realidad misteriosa, es reducido a la historia de la ciencia positiva y de la gestión del espíritu en la producción de este edificio de relatividad universal.

Pero escamotear no es resolver un problema. El estudio mismo del pensar y de la acción nos ha manifestado el fraude cometido por el relativismo al pretender conocer relaciones e ignorar los términos mismos que se suponen relacionados. En diversos lados surge un neorrealismo; y el problema de Dios, lejos de haber desaparecido, se impone a la atención de las inteligencias más libres y más críticas.

No porque un problema sea oscuro puede suprimirse o evitarse. Y la antigua dificultad reaparece: ¿Existe el ser absoluto? Si existe, cómo concebir junto a él, en él, a otros seres? ¿Habrá que absorber —con Spinoza— en la substancia única todo lo que subsiste y hace del ser absoluto el ser único y total?; o bien, si hay realmente seres que merecen tan nombre, ¿cómo se sitúan dentro de esa plenitud del ser en sí y por sí? En vano se ha recurrido al subterfugio de imaginar la nada como un vacío real donde habitarían las causas segundas; pero esta imagen materializante no es más que una falsa escapatoria: el pensamiento de la nada, se ha dicho con razón, es una nada de pensamiento; no se puede suponer que el ser divino, por una especie de maniqueísmo, hubiese tenido ante sí algo que, no siendo todavía, pudiese, sin embargo, proporcionar un lugar disponible, una χώρα, según expresión de Platón, el cual reduce a ese término el concepto de la materia prima eternamente puesta a la disposición del demiurgo.

Si, pues, hay seres, no es menos difícil ni menos necesario resolver el problema de su realidad que el de la causa primera y del absoluto divino, doble enigma que la filosofía a pesar de todo no ha cesado de estudiar; y, también aquí, la más in-

trépida investigación debe conducirnos a preparar la acogida de la revelación cristiana. Ella nos dice que el ser en sí no es sólo mera substancia sin pensamiento, ni un pensar sin fundamento y sin amor: es la unidad misma de esta Trinidad de las personas, que forman una indivisible substancia. Y, no obstante la entera suficiencia de esta perfecta vida siempre en acto, el designio providencial ha llamado a los seres libremente, por bondad, sin necesidad alguna, a una participación en la infinita beatitud. Por cierto, tales seres no podrían establecerse a manera de ecuaciones inmeditamente resueltas: en ellos, el ser no puede sin más igualarse al pensamiento ni el conocimiento adecuarse al fin entrevisto y deseado. Esta inadecuación congénita que señala la necesaria distinción entre el Creador y toda criatura pensable no impide, sin embargo, una progresiva asimilación, una cooperación meritoria, una unión que, sin ser jamás una confusión de naturalezas, puede hacerse adopción filial y, según la expresión teológica, fruición y gozo de la misma beatitud divina. De esa manera los seres tienen una subsistencia propia y una dependencia inviolable respecto a su causa única y soberana: nada deben a algún otro ser fuera de Dios, el cual en cierto sentido es todo en todos, sin que sea necesario evocar el falso concepto de una nada de la cual provendríamos. Pero ese ser de las criaturas es tan real que, para los espíritus dotados de libertad, su existencia puede separarse de la vida divina, hasta el punto que más les hubiese valido no haber nacido; pero esa separación proviene de ellos y es posible sólo porque la verdadera unión supone una opción voluntaria y un libre empleo de la gracia divina.

Se ve hasta dónde debemos llegar para dar al problema del ser una significación irreductible: no se confunde ni con el problema del pensar ni con el problema del actuar. Más aún, nuestros pensamientos no pueden igualar su objeto y nuestras acciones no pueden alcanzar su fin total, y es por eso por lo que el ser en nosotros no se reduce ni al aspecto idealista ni al aspecto idealista ni al aspecto pragmatista. Hay, entre la conciencia que tenemos de nosotros mismos y el término de nuestras aspiraciones, una desproporción naturalmente incurable; y

por eso el problema del ser conserva su originalidad: el ser en nosotros no es nunca sólo lo que conocemos o aquello que realizamos; reside en ese centro misterioso que ningún bien natural, ninguna luz de razón podría alumbrar y llenar a fondo. San Bernardo, después de san Agustín, tuvo la más viva impresión de lo que llama el abismo de nuestros seres pronto a sumergirlo todo sin alcanzar el fondo firme. No es, pues, sorprendente que la filosofía, no pudiendo resolver este problema, se haya apartado de él con frecuencia; sin embargo, su deber estricto es el de ponernos frente a lo que el Areopagita llamaba también las profundidades abismales de todo ser creado.

Y así, por todos los caminos que una valerosa filosofía debe seguir hasta el extremo de su capacidad, llegamos a manifestar vacíos positivos, si puede decirse, huecos reales cuya existencia no podemos negar y cuya profundidad no podemos colmar. Por ahí comprendemos el sentido filosófico de esta aserción en la que se ha querido resumir la doctrina tomista diciendo que, si el espíritu resume en sí a toda la naturaleza, es porque él es esencialmente «capaz de Dios», *capax Dei*, y porque nuestra razón está hecha para el ser, en toda la variedad y la plenitud de los sentidos de este término.

Se nos objetará que para describir así en toda su extensión las exigencias filosóficas nos inspiramos ocultamente en la revelación cristiana. Es verdad en un sentido: una filosofía que va sin desviar, sin falsear, sin detenerse antes de tiempo, hasta el legítimo y completo término de su desarrollo normal, es, decía Fénelon, una novela de filosofía. Pero ¿por qué no alumbrarnos con una luz más viva en aquello donde una claridad difusa no se nos rehusaba? Distingamos, pues, entre aquello que puede, aquello que debería estar al alcance de una razón bien dirigida y aquello que no podría ser sino revelación de verdades naturalmente inaccesibles. Una comparación nos hará comprender esta enseñanza desconocida a menudo por excesivos escrúpulos. Las palabras de un canto se nos escapan y aun percibiendo las voces no captamos el sentido de las palabras. Echemos una mirada al libreto: inmediatamente discernimos sin dificultad todo el texto cantado. ¿Se dirá que ese

libro es el creador de nuestra audición, el revelador único o principal de las palabras ahora comprendidas? No, porque ya percibíamos notas y sin esa percepción el texto escrito no nos habría procurado el goce a la vez literario y musical que hace la belleza del canto. Así sucede con esas numerosas verdades, de las que santo Tomás dice que la revelación las confirma, las precisa, las purifica, las universaliza, sin que por ello estén por encima de toda capacidad racional.

Pero, se agregará tal vez, ¿no se corre el riesgo así de presentar al cristianismo como el simple complemento de una filosofía que establecería por sus exigencias los fundamentos y, por así decir, los marcos del orden sobrenatural, que debe permanecer imprevisible, gratuito e inconmensurable con todos los datos naturales? Esta objeción, digna de ser recogida, nos conduce, en efecto, a un nuevo problema: el de los elementos específicamente cristianos, o, en otros términos, el problema del aporte original que ninguna especulación humana podría presentir y que mereció llamarse por eso con toda la fuerza del término, el evangelio, es decir, la nueva por excelencia, la buena nueva, una novedad tan grande que permanece desconocida aun a aquellos que se han familiarizado demasiado con ella, y que merece que se le aplique esta expresión del precursor: «Hay entre vosotros uno que no conocéis.» Escaparemos, pues, de la crítica que todo el esfuerzo anterior podría sugerir: tal vez parecía que de tal manera preparábamos el espíritu cristiano por el espíritu humano que corríamos el riesgo de provocar este reproche de doble filo: o bien, por el estudio inmanente de nuestra naturaleza humana tratáis de probar la conformidad de la razón y de la gracia, o bien tanto hacéis depender la naturaleza de lo sobrenatural que ya no comprendemos cómo sería posible permanecer en el plano puramente humano; de manera que osciláis desde el abuso de la inmanencia al abuso de una trascendencia, igualmente fatales para el equilibrio del catolicismo.

Al fin de esta parte consagrada a la preparación filosófica, es, pues, necesario insistir con toda energía en estas dos conclusiones. 1) Las soluciones que la filosofía puede y debe pro-

poner no sólo dejan campo libre a la doctrina cristiana, sino que muestran en ella una respuesta inesperada, una maravillosa conveniencia, y esto sin que ninguna exigencia presuntuosa pueda resultar de esa correspondencia, ya que la especulación humana, lejos de pretender proporcionar ella misma las respuestas y los medios, reconoce espontáneamente su impotencia y su indigencia. 2) A pesar de tales deficiencias, el orden natural podría subsistir sin que ninguna necesidad, ninguna justicia, ninguna bondad hagan imposible este equilibrio imperfecto pero viable. Que no se nos acuse entonces de caer de Caribdis en Escila. El papel de la filosofía es sin duda aquí delicado, y aun expuesto: mayor razón para no esquivar una tarea que sólo es temible porque debe ser muy provechosa.

Ahora, pues, vamos a cambiar de observatorio y a colocarnos en una perspectiva opuesta a la que acabamos de examinar. Se trata de considerar el mensaje divino y, a la luz de la revelación, entrever lo que los libros santos llaman las invenciones de la caridad divina en la obra de la vocación, de la reparación y de la elevación sobrenatural del hombre, en la multiforme unidad del plan providencial del universo.

HUSSERL

IDEAS PARA UNA FENOMENOLOGÍA PURA Y UNA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA *

I. LA FENOMENOLOGÍA PURA, CIENCIA DE ESENCIAS E «IRREALIDADES»

Introducción

La fenomenología pura, de la que aquí queremos buscar el camino, caracterizar la posición que ocupa entre las demás ciencias y mostrar que es la ciencia fundamental de la filosofía, es una ciencia esencialmente nueva, alejada del pensar natural por lo que tiene de peculiar en principio y por ende pugnando por desarrollarse sólo en nuestros días. Se llama a sí misma ciencia de «fenómenos». A los fenómenos se dirigen también otras ciencias, ha largo tiempo conocidas. Así, se oye designar a la psicología como una ciencia de los fenómenos psíquicos, y a la ciencia natural como una ciencia de los fenómenos físicos; igualmente se habla a veces en la historia de los fenómenos históricos, en la ciencia cultural de los fenómenos culturales; y análogamente por lo que respecta a todas las ciencias de realidades. Por distinto que pueda ser el sentido de la palabra fenómeno en semejantes expresiones, lo cierto es también que la fenomenología se refiere a todos estos fenómenos en todas las significaciones posibles; pero en una actitud totalmente distinta

* El primer tomo de la edición original se publicó en 1913. Reproducimos, con la debida autorización, la versión castellana publicada por Fondo de Cultura Económica, México, en 1949 (p. 7-11; 17-23; 27-32; 65-74).

que modifica en determinada forma todos los sentidos del término fenómeno con que nos encontramos en las ciencias que nos son familiares desde antiguo. Sólo en cuanto modificado de esta suerte entra el fenómeno en la esfera de la fenomenología. Estudiar estas modificaciones, elevar por medio de la reflexión lo que tienen de peculiar esta actitud y las naturales al nivel de la conciencia científica, he aquí la primera y nada leve tarea que debemos llevar a cabo plenamente, si queremos abrirnos al campo de la fenomenología y adueñarnos científicamente de su peculiar esencia.

En el último decenio se ha hablado en la filosofía y la psicología alemanas muchísimo de la fenomenología. En presunta coincidencia con las *Investigaciones lógicas*, se concibe la fenomenología como un preludio de la psicología empírica, como una esfera de descripciones «inmanentes» de vivencias psíquicas que se mantienen —así se entiende esta inmanencia— rigurosamente dentro del marco de la *experiencia* interna. Mi oposición a esta interpretación ha servido de poco, según parece, y las explicaciones adjuntas, que precisan con rigor al menos algunos puntos capitales de la distinción, no se han entendido o se han dejado a un lado sin fijarse en ellas. De donde también las objeciones, perfectamente nulas, porque no alcanzan ni siquiera el simple *sentido* de mi exposición, contra mi crítica del método psicológico, una crítica que no negaba en absoluto el valor de la psicología moderna, ni desdeñaba en absoluto el trabajo experimental llevado a cabo por tantos hombres importantes, sino que ponía al desnudo ciertos defectos del método, en sentido literal radicales, de cuya rectificación depende necesariamente a mi parecer el que la psicología se eleve hasta un nivel científico superior, y su campo de trabajo se ensanche en términos extraordinarios. Ocasión habrá aún de decir algunas palabras sobre las necesarias defensas de la psicología contra mis supuestos «ataques». Aquí toco esta disputa para subrayar enérgicamente por anticipado, y en vista de las malas interpretaciones dominantes y preñadas de consecuencias, que la *fenomenología pura*, a la que queremos abrirnos acceso en lo que sigue —la misma que en las *Investigaciones lógicas* se abrió

campo por primera vez y cuyo sentido se me hizo cada vez más hondo y rico en el trabajo continuo del último decenio — *no es psicología.* Y no son cuestiones accidentales de límites y de términos, sino razones de *principio*, lo que impide su anexión a la psicología. Por grande que sea la significación metódica que con respecto a la psicología tiene que reivindicar para sí la fenomenología, como quiera que le aporta «fundamentos» esenciales, es (ya simplemente por ser ciencia de ideas) en tan escasa medida psicología como la geometría ciencia natural. Más aún, la distinción se presenta como más radical todavía que en el caso de esta comparación. Nada de esto hace variar el hecho de que la fenomenología se ocupe de la «conciencia», de todas las formas de vivencias, actos y correlatos de los actos. Verlo bien así requiere, ciertamente, no poco esfuerzo, dados los hábitos mentales dominantes. Eliminar todos los hábitos mentales existentes hasta aquí, reconocer y quebrantar los límites del espíritu que cierran el horizonte de nuestro pensar, y adueñarse con plena libertad de pensamiento de los genuinos problemas filosóficos, problemas que hay que plantear plenamente de nuevo y que únicamente son accesibles con el horizonte despejado por todos lados, he aquí duras exigencias. Pero no se requiere nada menos que esto. De hecho, ello torna el adueñarse de la esencia de la fenomenología, el comprender el sentido peculiar de sus problemas y su relación con todas las demás ciencias (y en especial con la psicología), tan extraordinariamente difícil, que además de todo esto es necesaria una nueva *forma de actitud completamente distinta* de las actitudes de la experiencia y el pensamiento naturales. Moverse libremente en ella, sin recaer para nada en las viejas actitudes, aprender a ver, distinguir y describir lo que está delante de los ojos, requiere, además, estudios específicos y trabajosos.

La principal tarea de este *primer* libro será buscar caminos por los cuales quepa superar a trozos, por decirlo así, las más grandes dificultades de la entrada en este nuevo mundo. Partiremos de la oposición natural, del mundo tal como se alza frente a nosotros, de la conciencia tal como se ofrece a la experiencia psicológica, y pondremos al desnudo los supuestos esen-

ciales de esta posición. Desarrollaremos luego un método de «reducciones fenomenológicas», con el cual podamos despejar los límites impuestos al conocimiento por la esencia de toda forma de investigación natural, evitando el dirigir la mirada en una sola dirección, como es propio de estas formas, hasta acabar ganando el libre horizonte de los fenómenos purificados «transcendentalmente», y con él el campo de la fenomenología en el sentido que nos es peculiar. Tracemos un poco más precisamente estas líneas preliminares partiendo de la psicología, como lo piden los prejuicios de nuestro tiempo, pero también las estrechas relaciones de las cosas.

La *psicología* es una ciencia empírica. Esto implica, dada la significación usual de la palabra experiencia, dos cosas:

1. La psicología es una ciencia de *hechos*, de *matters of fact* en el sentido de Hume.

2. La psicología es una ciencia de *realidades*. Los fenómenos de que trata como «fenomenología» psicológica son sucesos reales que, en cuanto tales, tienen existencia real, se insertan con los sujetos reales a que pertenecen dentro del orden del mundo uno del espacio y del tiempo o de la *omnitudo realitatis*.

En contraste con esto, aquí *se fundará la fenomenología pura o transcendental, no como una ciencia de hechos, sino como una ciencia de esencias* (como una ciencia «eidética»); como una ciencia que quiere llegar exclusivamente a «*conocimientos* esenciales» y *no fijar en absoluto «hechos»*. La relación correspondiente que conduce del fenómeno psicológico a la pura «esencia», o bien el pensamiento que se encarna en juicios, desde la universalidad fáctica («empírica») hasta la universalidad «esencial», es la *reducción eidética*.

En segundo lugar se caracterizarán los fenómenos de la fenomenología transcendental como irreales. Otras reducciones, las específicamente transcentales, «purifican» los fenómenos psicológicos de lo que les presta realidad y por ende los inserta en el «mundo» real. No una ciencia eidética de fenómenos reales, sino de fenómenos transcendentalmente reducidos, es lo que debe ser nuestra fenomenología.

Lo que todo esto quiere decir más concretamente, sólo se aclarará en lo que sigue. Por el momento designa el marco esquemático de una serie de investigaciones iniciales. Sólo considero necesario añadir aquí una observación. Habrá sorprendido al lector que antes, en los dos puntos señalados, en lugar de la sola división de las ciencias en reales e ideales (o empíricas y apriorísticas) generalmente usada, aparezcan utilizadas más bien dos divisiones, correspondientes a las dos parejas de contrarios, hecho y esencia, real y no real. La distinción de esta doble antítesis, en lugar de la antítesis de real e ideal, se justificará a fondo en el curso ulterior de estas investigaciones (a saber, en el segundo libro). Allí se mostrará cómo el concepto de realidad ha menester de una fundamental restricción en virtud de la cual hay que establecer una distinción entre ser real y ser individual (ser temporal, pura y simplemente). El paso a la esencia pura da, por un lado, un conocimiento esencial de algo real; por el otro lado, o con respecto a la esfera restante, un conocimiento esencial de algo irreal. Se mostrará, además, que todas las «vivencias» transcendentalmente purificadas son irrealidades, exentas de toda inserción en el mundo real. Estas irrealidades son, justamente, lo que estudia la fenomenología, pero no como entidades singulares, sino en su esencia. Hasta qué punto, empero, sean accesibles a una investigación fenómenos transcendentales tomados como *facta* singulares, y qué relación pueda tener semejante investigación de hechos con la idea de la metafísica, es cosa que sólo se podrá examinar en la serie final de investigaciones.

II. LAS CIENCIAS DE HECHOS, CIENCIAS DE ACTITUD NATURAL

Las esencias y el conocimiento de ellas. Hechos y esencias

§ 1. *Conocimiento natural y experiencia*

El conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece *dentro* de la experiencia. Dentro de la actitud teórica

que llamamos *natural*, queda, pues, designado el horizonte entero de las indagaciones posibles con *una sola palabra:* es el *mundo*. Las ciencias de esta actitud primitiva son, según esto, en conjunto, ciencias del mundo, y mientras son las exclusivamente dominantes coinciden los conceptos «ser verdadero», «ser real» y — como todo lo real se funde en la unidad del mundo — «ser en el mundo».

A toda ciencia corresponde un dominio de objetos como campo de sus investigaciones, y a todos sus conocimientos, es decir, en este caso proposiciones justas, corresponden como prístinas fuentes de fundamentación justificativa ciertas intuiciones en las que se *dan* en sí mismos, y al menos parcialmente *en forma originaria*, los objetos del dominio. La intuición *en que se dan*, la intuición de la primera esfera del conocimiento, la «natural», y de todas sus ciencias, es la experiencia natural, y la experiencia en que aquellos objetos se dan *originariamente* es la *percepción*, entendida la palabra en el sentido habitual. Darse originariamente algo real, «intuirlo» simplemente, «percibir» son una sola cosa. Experiencia originaria la tenemos de las cosas físicas en la percepción externa, pero ya no en el recuerdo o en la expectativa; experiencia originaria la tenemos de nosotros mismos y de nuestros estados de conciencia en la llamada percepción interna o autopercepción, pero no de los demás ni de sus vivencias en la «intrafección». Vemos los sentimientos de los demás sobre la base de la percepción de las manifestaciones corporales de los sentimientos. Este verles a los demás las vivencias propias de la intrafección es, sin duda, un acto de intuición, en que se da algo, pero ya no un acto en que se dé algo *originariamente*. Del prójimo y su vida psíquica se tiene, sin duda, conocimiento como «estando ahí él mismo» y estando ahí a una con su cuerpo, pero no como se tiene conciencia de este último, como algo que se da originariamente.

El mundo es el conjunto total de los objetos de la experiencia y del conocimiento empírico posible de los objetos que sobre la base de experiencias actuales son cognoscibles en un pensar teorético justo. No es éste el lugar de discutir cómo se presenta en detalle el método de la ciencia empírica, ni

cómo se funda su derecho a rebasar el estrecho marco de lo dado directamente en la experiencia. Ciencias del mundo, o ciencias de la actitud natural, son todas las llamadas *ciencias naturales* en sentido estricto y lato, las ciencias de la naturaleza *material*, pero también las de los seres animados con su naturaleza *psicofísica*, o sea, también la fisiología, la psicología, etc. Igualmente pertenecen a este grupo todas las llamadas *ciencias del espíritu:* la historia, las ciencias culturales, las disciplinas sociológicas de toda índole, pudiéndose dejar abierta por el momento la cuestión de si se debe equipararlas a las naturales u oponerlas a ellas, de si ellas mismas deben pasar por ciencias naturales o por ciencias de un tipo esencialmente nuevo.

§ 2. *El hecho. Inseparabilidad del hecho y la esencia*

Las ciencias empíricas son ciencias de *hechos*. Los actos de conocimiento del experimentar que les sirven de fundamento sientan tanto lo real como lo *individual*, lo sientan como existente en el espacio y en el tiempo, como algo que *existe* en este punto del tiempo, tiene esta su duración y un contenido de realidad que por esencia hubiera podido existir igualmente bien en cualquier otro punto del tiempo; y también como algo que existe en este lugar, en esta forma física (o que se da conjuntamente con un cuerpo de esta forma), pudiendo la misma cosa real, considerada bajo el punto de vista de su esencia peculiar, existir igualmente bien en cualquier lugar, con cualquier forma, como asimismo alterarse, mientras que de hecho no se ha alterado, o alterarse de otra manera que aquella que se ha alterado de hecho. El ser individual de toda índole es, por decirlo en los términos más generales posibles, *contingente*. Es así, pero pudiera por esencia ser de otra manera. Aun cuando sean válidas determinadas leyes naturales, por virtud de las cuales, cuando son fácticas tales o cuales circunstancias reales, no pueden menos de ser fácticas tales o cuales determinadas consecuencias, tales leyes se limitan a expresar regulaciones fácticas, que de suyo pudieran sonar enteramente de otra manera y que ya

presuponen, como inherente de antemano a la *esencia* de los objetos de la experiencia posible, que estos objetos regulados por ellas, considerados en sí mismos, son contingentes.

Pero en el sentido de esta contingencia, que equivale, pues, a facticidad, se encierra el estar correlativamente referida a una *necesidad* que no quiere decir la mera existencia fáctica de una regla válida de la coordinación de hechos espacio-temporales, sino el carácter de la *necesidad esencial*, y que por ende se refiere a una *universalidad esencial*. Cuando dijimos que todo hecho podría «bajo el punto de vista de su esencia peculiar» ser de otra manera, dimos ya expresión a la tesis de que *al sentido de todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y por tanto un* eidos *que hay que aprehender en su pureza*, y este *eidos* se halla sujeto a *verdades esenciales de diverso grado de universalidad*. Un objeto individual no es meramente individual; un «eso que está allí», un objeto que sólo se da una vez, tiene, en cuanto constituido *en sí mismo* de tal o cual manera, *su índole peculiar*, su dosis de predicables *esenciales*, que necesitan convenirle (en cuanto «es tal como es en sí mismo») para que puedan convenirle otras determinaciones secundarias y relativas. Así, por ejemplo, tiene todo sonido en sí y por sí una esencia, y en la cima de la esencia universal sonido en general o más bien acústico en general —entendida puramente como el aspecto que la intuición puede destacar del sonido individual (aisladamente o mediante una comparación con otros sonidos como «algo común»). Igualmente tiene toda cosa material su propia forma esencial y en la cima la forma universal «cosa material en general» con una determinación temporal en general, una duración, una figura, una materialidad en general. Todo lo inherente a la esencia del individuo puede tenerlo *otro individuo* y los *sumos* universales esenciales, de la índole que hemos indicado en los ejemplos anteriores, acotan, *«regiones»* o *«categorías»* de individuos.

III. LA INTUICIÓN ESENCIAL, ACTO DE FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA

§ 3. *Intuición esencial e intuición individual*

Ante todo, designo por «esencia» lo que se encuentra en el ser autártico de un individuo constituyendo *lo que* él es. Pero todo «lo que» semejante puede *transponerse en idea.* Una intuición empírica o individual puede convertirse en *intuición esencial (ideación),* posibilidad que por su parte no debe considerarse como empírica, sino como esencial. Lo intuido en este caso es la correspondiente esencia *pura* o *eidos,* sea la suma categoría, sea una división de la misma hasta descender a la plena concreción.

Esta intuición en que se da la esencia, en algunos casos *originariamente* puede ser *adecuada,* como la que fácilmente podemos procurarnos, por ejemplo, de la esencia «sonido»; pero puede ser también más o menos imperfecta, «inadecuada», y no sólo con respecto a una mayor o menor *claridad* y *distinción.* Es inherente a la peculiar índole de ciertas categorías esenciales el que las esencias correspondientes sólo *puedan* darse *por un lado,* o por varios lados sucesivamente, pero nunca «por todos lados»; correlativamente tampoco se puede tener experiencia de las respectivas singularizaciones individuales, ni representárselas, sino en intuiciones empíricas inadecuadas, «por un solo lado». Esto vale para toda esencia referente a *cosas,* y bajo todos los puntos de vista de los componentes de la extensión o de la materialidad; más aún, mirando mejor (los análisis ulteriores lo harán evidente así), vale para *todas las realidades* en sentido estricto, con respecto a las cuales tomarán, ciertamente, las vagas expresiones «por un lado» y «por varios lados» significaciones precisas y se distinguirán diversas formas de inadecuación.

Por el momento bastará señalar que ya la simple forma espacial de la cosa física sólo puede darse, en principio, en meros «escorzos» visibles por un solo lado, y que, prescindiendo de esta inadecuación, que perdura a través de todo el curso y avance

de intuiciones continuas, y a pesar de todo lo que se gane con éstas, toda propiedad física nos arrastra a secuencias infinitas de la experiencia; que toda multiplicidad empírica, por dilatada que sea, deja abiertas más y más y siempre nuevas determinaciones de la cosa, y así *in infinitum.*

Cualquiera que sea la índole de la intuición individual, adecuada o no, puede tomar el giro de la intuición esencial, y esta última tiene, sea adecuada o no, del modo correspondiente, el carácter de un acto en que *se da* algo. Pero esto implica lo siguiente: *La esencia (eidos) es un objeto de nueva índole. Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura.*

No estamos aquí ante una analogía meramente artificial, sino ante una comunidad radical. *También la intuición esencial es rigurosamente intuición,* como el objeto eidético es rigurosamente objeto. La generalización de la pareja de conceptos correlativos «intuición» y «objeto» no es una ocurrencia caprichosa, sino forzosamente requerida por la naturaleza de las cosas. La intuición empírica, y especialmente la experiencia, es conciencia de un objeto individual, y en cuanto conciencia intuitiva «hace que se dé»; en cuanto percepción, hace que se dé originariamente, que la conciencia aprese el objeto «originariamente», en su identidad *personal.* Enteramente por igual es la intuición esencial conciencia de algo, de un «objeto», de un algo a que se dirige su mirada y que en ella «se da en sí mismo»; pero que luego cabe, en otros actos, «representarse», pensar vaga o distintamente, convertir en sujeto de predicaciones verdaderas o falsas —justo como todo *«objeto» en el sentido necesariamente lato de la lógica formal.* Todo posible objeto, o, dicho lógicamente, *todo sujeto de posibles predicaciones verdaderas,* tiene, justamente *sus* modos de presentarse a una mirada que se lo representa, lo intuye, en algunos casos lo alcanza en su «identidad personal», lo «aprehende» antes de todo pensar predicativo. La intuición esencial *es* también intuición, y es intuición en sentido plenario y no una mera y quizá vaga representación; siendo así la esencia una intuición que se da *originariamente* o que aprehende ésta en su identidad «personal». Mas, por

otra parte, es una intuición de *índole* en principio *peculiar* y *nueva*, a saber, frente a las formas de intuición que son correlativas de las objetividades de otras categorías, y en especial frente a la intuición en el estrecho sentido corriente, esto es, frente a la intuición individual.

Cierto que en la índole peculiar de la intuición esencial entra el tener por base un capital ingrediente de intuición individual, a saber, un comparecer, un ser visible lo individual, aunque no sea una aprehensión de esto, ni un ponerlo en forma alguna como realidad; cierto es que, a consecuencia de ello, no es posible ninguna intuición esencial sin la libre posibilidad de volver la mirada a algo individual que le corresponda y de desarrollar la conciencia de un ejemplar, como tampoco, a la inversa, es posible ninguna intuición individual sin la libre posibilidad de llevar a cabo una ideación y de dirigir la mira en ella a las correspondientes esencias que se ejemplifican en lo individualmente visible; pero esto no altera en nada la circunstancia de que *las dos clases de intuiciones son en principio distintas*, y en frases como las que acabamos de formular sólo se dan a conocer sus relaciones esenciales. A las distinciones esenciales entre las intuiciones corresponden las relaciones esenciales entre «existencia» (aquí, patentemente en el sentido de lo que existe individualmente) y «esencia», entre el *hecho* y el *eidos*. Siguiendo el hilo conductor de estas relaciones, aprehendemos con *evidencia intelectual* las esencias conceptuales correspondientes a estos términos y desde ahora coordinadas con toda precisión, a la vez que quedan *pulcramente eliminadas todas las ideas, en parte místicas*, adscritas principalmente a los conceptos *eidos* (idea), esencia (...).

§ 7. *Ciencias de hechos y ciencias de esencias*

La relación (ella misma eidética) que hay entre el objeto individual y la esencia, según la cual corresponde a cada objeto individual una esencia como *su* esencia, lo mismo que, a la inversa, responden a toda esencia individuos posibles, que serían

los casos particulares y fácticos de ella, es el fundamento de una mutua relación paralela entre ciencias de hechos y ciencias de esencias. Hay *ciencias de esencias puras*, como la lógica pura, la matemática pura, la teoría pura del tiempo, la teoría pura, la teoría pura del espacio, la teoría pura del movimiento, etc. Estas ciencias son puras de todo poner hechos en todos sus pasos mentales; o lo que es equivalente, *en ellas no puede tomar la función de fundamentación la experiencia en cuanto experiencia*, esto es, en cuanto forma de conciencia que aprehende o pone la realidad o la existencia. Allí donde entra en función en ellas la experiencia, no entra en función, sin embargo, *en cuanto* experiencia. El *geómetra* que dibuja sus figuras en el encerado traza líneas fácticamente existentes en el encerado fácticamente existente. Pero su experimentar lo trazado, *qua* experimentar, no es en mayor medida que su trazar físicamente el *fundamento* de su intuir y pensar geométricos esenciales. De donde resulta que es lo mismo que al proceder así esté alucinado o no, o que, en lugar de dibujar realmente, se imagine sus líneas o construcciones en el mundo de la fantasía. Muy distinto es lo que pasa en el investigador de la naturaleza. Éste observa y experimenta, esto es, constata una *existencia* empírica, o *el experimentar es para él un acto de fundamentación*, que nunca sería reemplazable por un mero imaginar. Justo por ello son los conceptos de ciencia de *hechos* y ciencia *empírica* conceptos equivalentes. Mas para el geómetra que no investiga realidades, sino «posibilidades ideales», no relaciones reales, sino relaciones esenciales, es, en lugar de la experiencia, *la intuición esencial, el acto de fundamentación última*.

Así en todas las ciencias eidéticas. En las relaciones esenciales (o los axiomas eidéticos), aprehensibles en una evidencia intelectual inmediata, se fundan las mediatas, que se dan en el pensar de evidencia intelectual inmediata, y que se dan en éste según principios que son de una evidencia intelectual absolutamente inmediata. *Todo paso de fundamentación mediata es, según esto, apodíctica y eidéticamente necesario*. Lo que constituye la esencia de la ciencia eidética pura es, pues, el proceder *exclusivamente eidético*, el no dar a conocer desde un principio,

ni ulteriormente, más relaciones que aquellas que tienen validez eidética, o que puede hacerse que se den originariamente en forma inmediata (en cuanto inmediatamente fundadas en esencias originariamente intuidas), o que pueden «concluirse» de semejantes relaciones «axiomáticas» por medio de una inferencia pura.

Con esto se relaciona el *ideal práctico de la ciencia eidética exacta*, que en rigor únicamente ha sabido realizar la matemática más reciente: prestar a toda ciencia eidética el más alto grado de racionalidad, reduciendo todos los pasos mediatos del pensamiento a meras subsunciones bajo los axiomas del respectivo dominio eidético, conjugados sistemáticamente de una vez para todas, y, allí donde no se trata desde luego de la lógica «formal» o «pura» (en el sentido *más amplio)*, de la *mathesis universalis*, acudiendo a todos los axiomas de esta última.

Y con esto se relaciona a su vez *el ideal de la «matematización»*, que es como el ideal a que se acaba de hacer referencia, de gran significación epistemológico-práctica para todas las disciplinas eidéticas «exactas», cuyos conocimientos todos (como por ejemplo, los de geometría) están encerrados con necesidad puramente deductiva en la universalidad de unos pocos axiomas. Pero éste no es el lugar de ahondar en esta cuestión.

§ 8. *Relaciones de dependencia entre la ciencia de hechos y la ciencia de esencias*

Tras de lo anterior resulta claro que el *sentido* de la ciencia eidética excluye, en principio, *todo tomar en cuenta resultados de las ciencias empíricas*. Las tesis de realidad que aparecen en las afirmaciones inmediatas de estas ciencias corren a través de todas las mediatas. De hechos se siguen siempre sólo hechos.

Si, pues, toda ciencia eidética es independiente en principio de toda ciencia de hechos, es lo contrario lo que pasa con la *ciencia de hechos*. No hay *ninguna* que, *plenamente desarrollada como ciencia*, pueda ser pura de conocimientos eidéticos y, por ende, *pueda ser independiente de las ciencias eidéticas, ya for-*

males, ya materiales. Pues, *en primer lugar*, es comprensible de suyo que una ciencia empírica, siempre que lleva a cabo fundamentaciones mediatas de esencias, tiene que proceder con arreglo a los principios *formales* de que trata la lógica formal. En general y dado que se dirige, como ciencia, a objetos, tiene que estar sujeta a las leyes inherentes a la esencia de la *objetividad general.* Con esto entra en relación con el complejo de las disciplinas ontológico-formales, que abarca, junto a la lógica formal en sentido estricto, las restantes disciplinas de la *mathesis universalis* formal (o sea, también la aritmética, el análisis puro, la teoría de la multiplicidad). A esto se añade, *en segundo término*, que todo hecho implica un contenido esencial *material* y toda verdad eidética inherente a las ciencias puras encerradas en este contenido da forzosamente una ley a que está sujeto el caso singular fáctico y dado, lo mismo que todo caso singular posible en general.

IV. DE LA ACTITUD NATURAL A LA ἐποχή FENOMENOLÓGICA

Meditación fenomenológica fundamental. La tesis de la actitud natural y la desconexión de la misma

§ 27. *El mundo de la actitud natural: yo y mi mundo circundante*

Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos juzgando, sintiendo, queriendo *en actitud natural.* Lo que esto quiere decir nos lo ponemos en claro en sencillas consideraciones que como mejor las llevamos a cabo es en primera persona.

Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él quiere decir, ante todo: lo encuentro ante mí inmediatamente e intuitivamente, lo experimento. Mediante la vista, el tacto y el oído, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distri-

bución espacial, *para mí simplemente ahí, «ahí delante»* en sentido literal o figurado, lo mismo si fijo la atención especialmente en ellas, ocupándome en considerarlas, pensarlas, sentirlas, quererlas, o no. También están seres animados, digamos hombres, inmediatamente para mí, ahí; los miro y los veo, los oigo acercarse, estrecho su mano al hablar con ellos, comprendo inmediatamente lo que se representan y piensan, qué sentimientos se mueven en ellos, qué desean o quieren. También ellos están ahí delante, en mi campo de intuición, como realidades, incluso cuando no fijo la atención en ellos. Pero no es necesario que ni ellos ni los demás objetos se encuentren justamente en mi *campo de percepción*. Para mí están ahí objetos reales, como objetos determinados, más o menos conocidos, a una con los actualmente percibidos, sin que ellos mismos estén percibidos, ni siquiera intuitivamente presentes. Puedo dejar peregrinar mi atención desde la mesa de escribir en la que acabo de fijarla con la vista, pasando por las partes no vistas del cuarto que están a mi espalda, hasta el balcón, el jardín, los niños que juegan en el cenador, etc., hasta todos los objetos de los cuales «sé» que están acá o allá en el contorno inmediato que entra en mi campo de conciencia —saber, que no tiene nada de un pensar conceptual y que únicamente al variar la dirección de la atención—, y aun entonces sólo parcialmente, se convierte en un claro intuir.

Pero tampoco con el círculo de esta *copresencia* intuitivamente clara u obscura, distinta o indistinta, que constituye un constante halo del campo de percepción actual, se agota el mundo que para mí está en forma consciente «ahí delante» en cada momento de la vigilia. Este mundo se extiende, antes bien, en un fijo orden del ser, hasta lo infinito. Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado (determinado hasta cierto punto, al menos), está en parte cruzado, en parte rodeado por un *horizonte obscuramente consciente de realidad indeterminada*. Puedo lanzar hacia él rayos de la mirada iluminadora de la atención, con variable resultado. Representaciones primero obscuras, pero que se van avivando, acaban por destacar algo determinado, eslabonándose

una cadena de semejantes representaciones; el círculo de lo determinado se ensancha más y más, y a veces tanto que queda establecida la conexión con el campo de percepción actual, como contorno *central*. Pero en general es distinto el resultado: una niebla vacía, de obscura indeterminación se puebla de intuitivas posibilidades o presuntividades, y sólo se diseña la «forma» del mundo justamente en cuanto «mundo». El contorno indeterminado es, por lo demás, infinito. El nebuloso horizonte, nunca plenamente determinable, está necesariamente ahí.

Lo mismo que pasa con el mundo en el orden del ser de su presencia espacial, que es lo que he considerado hasta aquí, pasa con él con respecto al *orden del ser en la secuencia del tiempo*. Este mundo que está ahí delante para mí ahora, y patentemente en cada hora de vigilia, tiene su horizonte temporal infinito por dos lados, su conocido y su desconocido, su inmediatamente vivo, y su no vivo pasado y futuro. Poniendo libremente por obra esa forma de experiencia que me hace intuir lo que está ahí delante, puedo perseguir estas conexiones de la realidad que me circunda inmediatamente. Puedo cambiar mi posición en el espacio y en el tiempo; puedo procurarme percepciones y representaciones siempre nuevas, más o menos claras y ricas, o también «imágenes» más o menos claras en que hago intuitivo lo posible y conjeturable en las formas fijas del mundo espacial y temporal.

De este modo me encuentro en todo momento de la vigilia, sin poder evitarlo, en relación consciente al uno y mismo mundo, bien que cambiante de contenido. Este mundo está persistentemente para mí «ahí delante», y yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí ahí como un mero *mundo de cosas*, sino en la misma forma inmediata, como un *mundo de valores y de bienes, un mundo práctico*. Sin necesidad de más, encuentro las cosas ante mí pertrechas, así como con cualidades de cosa, también con caracteres de valor, encontrándolas bellas y feas, gratas e ingratas, agraciadas y desgraciadas, agradables y desagradables, etc. En forma inmediata están ahí cosas que son objetos de uso, la «mesa» con sus «libros», el «vaso», el «florero», el «piano», etc. También estos caracteres de valor y

estos caracteres prácticos son inherentes *constitutivamente a los objetos que «están ahí delante» en cuanto tales*, vuélvame o no a ellos y a los objetos en general. Lo mismo vale, naturalmente, así como para las meras cosas, también para los hombres y animales de mi contorno. Son ellos mis «amigos» o «enemigos», mis «servidores» o «jefes», «extraños» o «parientes», etc.

§ 28. *El «cogito», mi mundo circundante natural y los mundos circundantes ideales*

A este mundo, *el mundo en que me encuentro y que es a la vez mi mundo circundante*, se refieren, pues, los complejos de las múltiples y cambiantes espontaneidades de mi conciencia; del considerar e investigar, del explicitar y traducir en conceptos al hacer una descripción, del comparar y distinguir, del coleccionar y contar, del suponer e inferir, en suma, de la conciencia teorizante en sus diversas formas y grados. Asimismo, los multiformes acatos y estados del sentimiento y del querer agradarse y desagradarse, alegrarse y entristecerse, apetecer y huir, esperar y tener, resolverse y obrar. Todos ellos contando los simples actos del yo en que tengo conciencia del mundo al volverme espontáneamente hacia él y aprehenderlo como algo que está *inmediatamente* ahí delante, están comprendidos en la sola palabra cartesiana *cogito*. En el natural dejarse vivir, vivo constantemente en esta *forma fundamental de toda vida «actual»*, enuncie o no el *cogito*, diríjame o no «reflexivamente» al yo y al *cogitare*. Si lo hago, entra en la vida un nuevo *cogito*, que por su parte no es reflejado, o sea, no es para un objeto.

Constantemente me encuentro conmigo como con alguien que percibe, se representa, piensa, siente, apetece, etc., y al encontrame así conmigo, me encuentro *las más de las veces* referido actualmente a la realidad que constantemente me circunda. Pues no siempre me encuentro referido así. No todo *cogito* en que vivo tiene cosas, hombres, cualesquiera objetos o relaciones de mi mundo circundante, por *cogitatum*. Me ocupo, por ejemplo, con numeros puros y sus leyes: nada análogo

hay ahí delante en el mundo circundante, este mundo de realidad «real» en sentido estricto. Para mí ahí, y justo como campo de objetos de mi actividad aritmética está el mundo de los números igualmente; durante esta actividad estarán en el foco de mi atención números sueltos o cuerpos de números, rodeados por un horizonte aritmético, en parte determinado, en parte indeterminado, mas patentemente; es este estar ahí, como aquello mismo que está ahí, de otra índole. *El mundo aritmético sólo está para mí ahí, si y mientras estoy en actitud aritmética.* Pero el mundo natural, el mundo en el sentido habitual de la palabra, está *constantemente para mí ahí* mientras me dejo vivir naturalmente. Mientras éste es el caso, estoy en «actitud natural»; es más, ambas cosas quieren decir exactamente lo mismo. En ella no necesita alterarse absolutamente nada, si de pronto me apropio el mundo aritmético y otros mundos semejantes, adoptando las actitudes correspondientes. El mundo natural *sigue entonces ahí delante;* después, lo mismo que antes, sigo en la actitud natural, *sin que me lo estorben las nuevas actitudes.* Si mi *cogito* se mueve tan *sólo* en los mundos de estas nuevas actitudes, queda el mundo natural fuera de mi consideración; es para mi conciencia actual un fondo, pero *no un horizonte en que se inserte un mundo aritmético.* Los dos mundos que están ahí delante a la vez *carecen de conexión,* prescindiendo de su referencia al yo con arreglo a la cual puedo dirigir libremente mi atención y mis actos al uno y al otro.

§ 29. *Los «otros» sujetos yo y el mundo circundante natural e intersubjetivo*

Todo lo que es aplicable a mí mismo, sé que es aplicable también a los demás hombres que encuentro ahí delante en mi mundo circundante. Teniendo experiencia de ellos como hombres, los comprendo y los tomo como sujetos yo de los que yo mismo soy uno y como referidos a su mundo circundante natural. Pero esto de tal suerte que concibo su mundo circundante y el mío como siendo objetivamente un mismo mundo, del

que todos nosotros nos limitamos a tener conciencia de diverso modo. Cada uno tiene su lugar desde donde ve las cosas que están ahí delante, y por eso se le presentan a cada uno las cosas de diversa manera. También son para cada uno diversos los campos de percepción, de recuerdo, etc., actuales, prescindiendo de que incluso aquello de que se tiene conciencia en ellos en común o intersubjetivamente se presenta a la conciencia en diversos modos de apercepción y grados de claridad, etc. Acerca de todo esto nos entendemos con los prójimos poniendo en común una realidad espacial y temporal objetiva como el *mundo circundante de todos nosotros que está ahí, y al que pertenecemos nosotros mismos.*

§ 30. *La tesis general de la actitud natural*

Lo que hemos expuesto para caracterizar la manera de darse algo en la actitud natural, y con ello caracterizar a esta misma, ha sido un trozo de descripción pura *anterior a toda «teoría»*. Teorías, lo que quiere decir aquí opiniones preconcebidas de toda índole, las mantenemos rigurosamente alejadas de nosotros en estas investigaciones. Sólo como *facta* de nuestro mundo circundante, no como reales o presentes unidades de validez, entran las teorías en nuestra esfera. Pero tampoco nos proponemos ahora la tarea de proseguir la pura descripción hasta elevarla a una caracterización sistemáticamente completa o que agote las anchuras y las honduras de lo que se encuentra en la actitud natural (ni mucho menos en todas las actitudes que cabe entretejer armoniosamente con ésta). Semejante tarea puede, y debe, como científica que es fijarse como meta, y es una tarea extraordinariamente importante, si bien hasta aquí apenas vislumbrada. Pero ahora no es la nuestra.[1] Para nosotros, que aspiramos a entrar por las puertas de la fenomenología, ya está hecho en esta dirección todo lo necesario; sólo hemos menester algunos rasgos característicos muy generales de la actitud natural, que han resaltado ya, y con suficiente *claridad*, en nuestras descripciones. Justamente tal claridad nos importaba especialmente.

Ponemos de relieve, una vez más, algo importantísimo en las siguientes proposiciones. Yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacial y temporal una, a que pertenezco yo mismo, como todos los demás hombres con quienes cabe encontrarse en ella, y a ella están referidos de igual modo. La «realidad» la encuentro —es lo que quiere decir ya la palabra— *como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí.* Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos, altera en nada la *tesis general de la actitud natural.* «El» mundo está siempre ahí como realidad; a lo sumo es aquí o ahí «distinto» de lo que presumía yo; tal o cual cosa debe ser borrada *de él*, por decirlo así, a título de «apariencia», «alucinación», etc., de él que es siempre —en sentido de la tesis general— un mundo que está ahí. Conocerlo más completamente, más segura, en todo respecto más perfectamente de lo que puede hacerlo la experiencia ingenua, resolver todos los problemas del conocimiento científico que se presentan sobre su suelo, tal es la meta de las *ciencias de la actitud natural.*

§ 31. *Cambio radical de la tesis natural. La desconexión la «colocación entre paréntesis»*

Pues bien, en lugar de permanecer en esta actitud, vamos a cambiarla radicalmente. Ahora se trata de convencerse de que este cambio es posible en principio.

La tesis general en virtud de la cual no sólo se tiene constante conciencia aperceptiva del mundo circundante real en sentido estricto, sino conciencia de él como «realidad» *que está ahí*, no consiste, naturalmente, *en un acto peculiar*, en un juicio articulado *sobre la existencia.* Es, en efecto, algo que se prolonga a través de la duración entera de la actitud, esto es, mientras se deja vivir naturalmente a lo largo de la vigilia quien subsiste y dura. Lo percibido en cada caso, lo representado clara u obscuramente, en suma, todo aquello del mundo natural de que se tiene una conciencia empírica y anterior a todo pensar, ostenta en su unidad total y en todas sus articulaciones y relie-

ves el carácter «ahí delante»; carácter en el que es esencialmente susceptible de fundarse un juicio de existencia expreso (predicativo) y que forma una sola cosa con él. Si enunciamos este juicio, sabemos que en él nos hemos limitado a tomar por tema y apresar predicativamente lo que en la primitiva experiencia o en lo experimentado había ya con el carácter del «delante» en alguna forma, sin tomarlo por tema, sin pensar propiamente en ello, sin predicar de ello nada.

Con la tesis potencial y no expresa podemos proceder exactamente como con la tesis expresa del juicio. Un proceder semejante, *en todo momento posible*, es, por ejemplo, el *intento de duda universal* que trató de llevar a cabo Descartes para un fin muy distinto, con vistas a obtener una esfera del ser absolutamente indubitable. Nosotros partimos de aquí, pero advirtiendo en seguida que el intento de duda universal *sólo debe servirnos como instrumento metódico* para poner de relieve ciertos puntos que son susceptibles de ser sacados a la luz con evidencia mediante este intento, en cuanto entrañados en su esencia.

El intento de duda universal pertenece al reino de nuestra *absoluta libertad;* podemos *intentar dudar* de todas y cada una de las cosas, por firmemente convencidos que estemos de ellas, más aún, por seguros que estemos de ellas en una evidencia adecuada.

Consideremos lo que se implica en la esencia de un acto semejante. Quien intenta dudar, intenta dudar de algún «ser» o, predicadamente explícito, de un «¡eso es!», «¡así sucede!», etcétera. La forma de ser es indiferente. Quien, por ejemplo, duda si un objeto, de cuya existencia no duda, es de tal o cual manera, duda justamente del *ser* de tal manera. Esto es, patentemente, transportable del dudar al *intento* de dudar. Es, además, claro que no podemos dudar de un ser y en el mismo acto de conciencia (en la forma de unidad del «a la vez») hacer partícipe de la tesis al sustrato de éste o tener conciencia de él con el carácter del «delante». O expresado en forma equivalente: no podemos dudar y tener por cierta a la vez la misma materia de ser. Asimismo es claro que el *intento* de dudar de

algo de que tenemos conciencia *como estando ahí delante acarrea necesariamente cierta abolición de la tesis;* y justo esto es lo que nos interesa. No se trata de una conversión de la tesis en la antítesis, de la oposición en la negación; tampoco de una conversión en conjetura, sospecha, en indecisión, en una duda (en ningún sentido de la palabra): nada de esto pertenece al reino de nuestro libre albedrío. *Es más bien algo enteramente peculiar. No abandonamos la tesis que hemos practicado, no hacemos cambiar en nada nuestra convicción,* que sigue siendo la que es mientras no introducimos nuevas razones de juzgar, que es justamente lo que no hacemos. Y, sin embargo, experimenta la tesis una modificación: mientras sigue siendo la que es, *la ponemos, por decirlo así «fuera de juego», la desconectamos, la «colocamos entre paréntesis».* La tesis sigue existiendo como lo colocado entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, como lo desconectado sigue existiendo fuera de la conexión. Podemos decir también: la tesis es una vivencia, *pero no hacemos de ella «ningún uso»,* y esto, no entendido, naturalmente, como privación (como en el caso de un ente privado de conciencia que no hace uso alguno de una tesis); más bien se trata con ésta, como con todas las expresiones paralelas, de fórmulas que tratan de indicar un determinado *modo «sui generis» de conciencia* que se agrega a la simple tesis primitiva (sea un *poner* actualmente, e incluso predicativamente, una existencia o no lo sea), para darle un valor nuevo de un modo justo *sui generis. Este cambio de valor es cosa de nuestra absoluta libertad y hace frente a todos los actos en que el pensar toma posición,* pudiendo coordinarse con la tesis, pero no conciliarse con ella en la unidad del «a la vez», como hace frente en general a todos los actos en que se toma posición en el sentido propio del término.

En el intento de dudar que se fija sobre una tesis y, según hemos supuesto, en una tesis cierta y sostenida, se lleva a cabo la desconexión en y con una modificación de la antítesis, a saber, con la *«posición» del no ser,* la cual constituye así la otra base del intento de dudar. En Descartes prevalece esta otra base hasta el punto de poderse decir que su intento de negación

es universal. Aquí prescindimos de esto, por no interesarnos cada uno de los componentes analíticos del intento de dudar, ni por ende el hacer un análisis exacto y completo de este intento. *Nos limitamos a poner de relieve el fenómeno del «colocar entre paréntesis» o del «desconectar»* que patentemente no está ligado al fenómeno del intento de dudar, aun cuando quepa sacarlo con especial facilidad de él, sino que también puede presentarse en otras *complexiones,* no menos que por sí solo. Con referencia a toda tesis podemos, con plena libertad, practicar esta peculiar ἐποχή, *un cierto abstenernos de juzgar, que es conciliable con la convicción no quebrantada, y en algunos casos inquebrantable, por evidente, de la verdad.* La tesis es «puesta fuera de juego», colocada entre paréntesis, convirtiéndose en la modificación «tesis colocada entre paréntesis», así como el juicio pura y simplemente en el *juicio colocado entre paréntesis.*

Naturalmente que no se debe identificar sin más esta forma de conciencia con la del «mero imaginar», por ejemplo, que unas ondinas bailen en coro; aquí no tiene lugar *desconexión alguna* de una convicción viva y que viva permanece, aun cuando, por otra parte, sea palmaria la estrecha afinidad de una y otra forma de conciencia. Mucho menos se trata de pensar algo en el sentido del *asumir* o *suponer,* a que en la usual manera equívoca de hablar puede darse igualmente expresión con las palabras: «pienso (hago la suposición de) que es de tal o cual manera».

Hay que observar, además, que nada se opone a *hablar correlativamente de colocar entre paréntesis* también con respecto a una *objetividad susceptible de ser objeto de posición,* cualquiera que sea la región y categoría de que se trate. En este caso se entiende que *es desconectable toda tesis referente a esta objetividad* y convertible en la correspondiente modificación del colocar entre paréntesis. Consideradas las cosas exactamente, se ajusta, por lo demás y de antemano, mejor la imagen del colocar entre paréntesis a la esfera del objeto, así como al hablar de poner fuera de juego se ajusta mejor a la esfera del acto o de la conciencia.

§ 32. *La ἐποχή fenomenológica*

En lugar, pues, del intento cartesiano de llevar a cabo una duda universal, podríamos colocar la ἐποχή universal en nuestro nuevo sentido rigurosamente determinado. Pero con buenas razones *limitamos* la universalidad de esta ἐποχή. Pues si fuera tan amplia como en general puede ser, dado que pueda modificarse con plena libertad toda tesis o todo juicio, o colocarse entre paréntesis toda objetividad susceptible de ser sujeto de un juicio, no quedaría dominio alguno de juicios no modificados, ni mucho menos de ciencia. Pero nuestros designios se enderezan, justamente, a descubrir un nuevo dominio científico, y un dominio tal que se conquiste justamente *por medio del método de colocar entre paréntesis*, pero sólo de un método muy precisamente limitado.

Esta limitación puede formularse en dos palabras.

Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, *este mundo natural entero*, que está constantemente «para nosotros ahí delante», y que seguirá estándolo permanentemente como «realidad» de la cual tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis.

Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, *no* por ello *niego* «este mundo», como si yo fuera un sofista, *ni dudo de su existencia*, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la ἐποχή «fenomenológica» que me *cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo.*

Así pues, *desconecto todas las ciencias referentes a este mundo natural*, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas; yo no hago *absolutamente ningún uso de sus afirmaciones válidas. De las proposiciones que entran en ellas, y aunque sean de una perfecta evidencia, ni una sola hago mía, ni una acepto, ni una me sirve de base*, bien entendido, en tanto se la tome tal como se da en estas ciencias, como una verdad *sobre reali-*

dades de este mundo. *Desde el momento en que le inflijo el paréntesis, no puedo hacer más que afrontarla.* Lo que quiere decir: más que afrontarla en la forma de conciencia modificada que es la desconexión del juicio, o sea, *justamente no tal cual es como proposición en la ciencia, como una proposición que pretende ser válida y cuya validez reconozco y utilizo.*

No se confundirá la ἐποχή aquí en cuestión con aquella que pide el positivismo, y contra la cual él mismo sin duda peca, según hubimos de convencernos. Ahora no se trata de desconectar todos los prejuicios que enturbian la pura objetividad de la investigación, no se trata de constituir una ciencia «libre de teorías», «libre de metafísica», haciendo remontar toda fundamentación a aquello con que nos encontramos inmediatamente, ni tampoco se trata de un medio para alcanzar semejantes metas, cuyo valor no está realmente en cuestión. Lo que *nosotros* pedimos se encuentra en otra dirección. El mundo entero, puesto en la actitud natural, con que nos encontramos realmente en la experiencia, tomado plenamente «libre de teorías», tal como se tiene real experiencia de él, como consta claramente en la concatenación de las experiencias, no vale para nosotros ahora nada; sin ponerlo a prueba, pero también sin discutirlo, debe quedar colocado entre paréntesis. De igual modo deben sucumbir al mismo destino todas las teorías y ciencias que se refieren a este mundo, por estimables que sean y estén fundadas a la manera positivista o cualquier otra.

LÓGICA FORMAL Y LÓGICA TRANSCENDENTAL *

Ensayo de una crítica de la razón lógica

V. INTENCIONALIDAD, OBJETIVIDAD, EVIDENCIA

§ 60. *Las leyes fundamentales de la intencionalidad y la función universal de la evidencia*

Ya mencionamos antes que el acto de darse las cosas mismas, como cualquier vivencia intencional singular, es una *función* en el contexto universal de la conciencia. Su operación no está, pues, conclusa en su singularidad; tampoco lo está como acto de darse las cosas mismas, como evidencia, por cuanto su intencionalidad propia puede implícitamente «exigir» ulteriores actos de darse las cosas mismas, puede «remitir» a ellos para consumar su operación objetivamente. Volvamos nuestra mirada a los caracteres universales de la vida de conciencia, para apropiarnos un conocimiento significativo referente a toda evidencia.

Intencionalidad en general —vivencia de tener conciencia de algo— *y evidencia, intencionalidad del acto de darse las cosas mismas, son conceptos que por esencia se corresponden.* Limitémonos a la conciencia «posicional». En lo que respecta a la conciencia «neutral», todo lo que expondremos ahora se modifica en forma fácilmente comprensible; frente a la evidencia, se presenta entonces su modificación de «como si»; lo mismo sucede frente a la adecuación, etc. Como *leyes fundamentales de la intencionalidad* tenemos:

Cualquier conciencia de algo forma parte *a priori* de una multiplicidad de modos posibles de conciencia, abierta al infinito, que pueden vincularse sintéticamente en *una* conciencia, en cuanto conciencia de *«lo mismo»*; dicha vinculación se efectúa en la forma de unidad propia del acto de dar validez

* La edición original fue publicada en 1929. Reproducimos, con la debida autorización, la versión castellana publicada por Fondo de Cultura Económica, México 1969 (p. 168-172).

conjuntamente a todos esos modos *(com-positio)*. De esta multiplicidad forman parte también por esencia los modos de una *conciencia* múltiple de *evidencia* que se sitúan en ella en su nivel correspondiente. Y esta conciencia de evidencia es una de dos: o bien posición evidente de la cosa misma, o bien de otra cosa que cancela con evidencia la anterior.

Así, *la evidencia es un modo universal de la intencionalidad referido a la vida de conciencia en su conjunto;* gracias a ella la conciencia tiene una *estructura teleológica universal*, una inclinación a la «razón» y aun una tendencia continua hacia ella; tiende, en efecto, a comprobar la corrección (luego adquirida habitualmente), a suprimir las incorrecciones (con lo que dejan de tenerse por haberes adquiridos).

No sólo respecto de esta función teleológica universal es la evidencia un tema de investigaciones amplias y difíciles. Dichas investigaciones conciernen también a las propiedades generales de la evidencia en cuanto vivencia singular; general es la propiedad, antes mencionada, de que esté incluida en toda evidencia de objeto, una referencia intencional a una síntesis de recognición. Conciernen, además, a los modos originales de la evidencia y a sus funciones, y, finalmente, a las distintas regiones y categorías de objetividades. En efecto, al caracterizar la evidencia como darse un objeto él mismo (o desde la perspectiva del sujeto, como poseer el objeto mismo), designamos una propiedad general referida de igual modo a todas las objetividades, mas no quisimos decir con ello que toda la estructura de la evidencia fuera igual en todos los casos.

La categoría de objetividad y la categoría de evidencia son correlativos. A toda especie fundamental de objetividades — en cuanto unidades intencionales que se mantienen en una síntesis intencional y que en último término, son unidades de una «experiencia» posible — *corresponde una especie fundamental de experiencia evidente;* corresponde asimismo una especie fundamental de estilo de evidencia, indicada intencionalmente en la mayor o menor perfección de la posesión de las cosas mismas.

Suscitase así la gran *tarea* de investigar a fondo todos estos modos de evidencia, de explicar las complicadísimas operacio-

nes en las que *se muestra* la objetividad *misma*, de modo perfecto o imperfecto; operaciones que resultan compatibles al concurrir en una síntesis y que siempre remiten a otras nuevas. Hablar con superficialidad de la evidencia y de la «confianza que la razón tiene en sí misma» no conduce a nada en este punto. Y aferrarse a la tradición que, por motivos ha mucho olvidados, o en cualquier caso nunca aclarados, reduce la evidencia a una intelección apodíctica, absolutamente indudable, y, por así decirlo, absoluta, significa cerrarse a la comprensión de toda operación científica. La ciencia natural, por ejemplo, tiene que elaborarse a partir de la *experiencia externa*, sólo porque esta experiencia es justamente *el modo de poseer los objetos mismos de la naturaleza*, por lo tanto sin ella no podría concebirse ningún objeto al que se dirigiera la mención de cosas naturales (espaciales). Asimismo, sólo porque la experiencia imperfecta es, pese a todo, experiencia, conciencia de poseer las cosas mismas, puede la experiencia regirse por la experiencia y rectificarse mediante la experiencia. Justamente por la misma razón es un error también concluir una crítica de la experiencia sensible, que mostraría naturalmente su imperfección fundamental (¡esto es, su propiedad de remitirse a otras experiencias!), rechazándola o recurriendo en seguida, para salir de apuros, a hipótesis y deducciones indirectas, que de paso echarían mano al fantasma de un «en sí» transcendente (transcendencia que es un contrasentido). Todas las teorías del realismo transcendental, que a partir de la esfera «inmanente» de la experiencia puramente «interna» concluyen una transcendencia extrapsíquica, se deben a su ceguera para la propiedad característica de la experiencia «externa»: ésta sólo puede ser el fundamento de teorías científicas si es una operación de las cosas mismas.

No me parece que se haya concedido suficiente atención a la clasificación de la evidencia y de todas las relaciones correspondientes entre mera *«intención»* y *«cumplimiento»*, desarrollada por primera vez en la segunda parte de las *Logische Untersuchungen* y profundizada en mis *Ideen*. Necesita, a buen seguro, perfeccionarse; con todo, creo ver en esta primera clasificación

un progreso decisivo de la fenomenología frente a las filosofías del pasado. Estoy firmemente convencido de que sólo gracias a la intelección, suscitada por esa clarificación de la esencia y de la problemática peculiar de la evidencia, ha sido posible una filosofía transcendental (una «crítica de la razón») en verdad científica, y en el fondo también una psicología en verdad científica; con tal de concebir esta última medularmente como ciencia de la esencia propia de lo psíquico, tal como reside en la *intencionalidad* (según lo descubrió Brentano). La nueva doctrina tiene sin duda el inconveniente de que la invocación de la evidencia deja de ser, por así decirlo, un truco de la argumentación epistemológica, y plantea, por lo tanto, un ámbito inmenso de tareas que pueden aprehenderse y resolverse con evidencia; en último término plantea las tareas de la constitución fenomenológica: sobre ellas darán mayores explicaciones los capítulos VI y VII.

§ 61. *La evidencia en general en función de todos los objetos, reales o irreales, en cuanto unidades sintéticas*

Volvamos ahora de nuevo a las objetividades irreales, particularmente a las de la esfera lógica-analítica: en la primera parte conocimos las evidencias que justifican o dan esas objetividades, en sus distintos estratos. Esas evidencias son las correspondientes «experiencias» de las objetividades irreales de cada estrato. Tienen la *propiedad esencial de toda experiencia* o evidencia en general; es la siguiente: con la repetición de las vivencias subjetivas, con la sucesión y síntesis de distintas experiencias de lo mismo, hacen visible con evidencia algo *numéricamente idéntico y no sólo igual:* el objeto; éste es experimentado así varias veces o, podemos decir también, «*se presenta*» *varias veces* en el campo de la conciencia (conforme a su posibilidad ideal: se presenta infinitud de veces). Si substituimos las objetividades ideales por los acontecimientos temporales de la vida de conciencia en los que «se presentan», deberíamos hacer lo mismo, para ser consecuentes, con los datos de la

experiencia. Así, los datos psíquicos de la experiencia «interna» son experimentados como datos temporales inmanentes, como datos intencionalmente idénticos en la corriente de los modos temporales subjetivos. Deberíamos atribuirles, por lo tanto, las conexiones constituyentes inmanentes de la «conciencia original del tiempo».

Con todo, lo que constituye la identidad en la experiencia externa es más accesible. También los objetos físicos se presentan «en el campo de la conciencia»; por lo general no lo hacen de otro modo que los objetos ideales; es decir: se presentan como unidades intencionales, bajo el modo de lo «dado ello mismo», en la corriente de los múltiples modos de aparecer, que se levantan los unos sobre los otros. Al presentarse dentro de las vivencias de experiencia, son inmanentes a ella en un sentido preciso, diferente al sentido ordinario de la inmanencia de los contenidos ingredientes de las vivencias.

Si queremos comprender la operación de conciencia y en particular de la evidencia, no basta hablar —ni en este punto ni en ninguno— de la «dirección» de la conciencia hacia los objetos (particularmente de la conciencia de experiencia); ni basta, en cualquier caso, distinguir superficialmente entre experiencia externa, experiencia interna, ideación, etc. Hay que enfrentarse con una reflexión fenomenológica a las *multiplicidades de conciencia* que caen bajo esas denominaciones y descomponerlas estructuralmente. Hay que seguirlas luego a lo largo de sus *pasos sintéticos* y preguntar por su papel o función intencional, hasta llegar a las estructuras más elementales; hay que explicar cómo, en la inmanencia de las multiplicidades vivenciales, en sus modos de aparecer cambiantes, *se constituye su dirección hacia el objeto y el objeto al cual se dirigen*; hay que explicar en qué consiste, *en la esfera visual de la experiencia sintética misma*, el objeto transcendente, en cuanto *polo de identidad inmanente a las vivencias singulares y sin embargo transcendente, en virtud de su identidad que rebasa esas vivencias*. Se trata de un acto de darse la cosa misma y, sin embargo, de un acto de darse algo «transcendente»: un polo de identidad por lo pronto *indeterminado:* este polo de identidad se expone

en «sus determinaciones» (que tienen a su vez una identidad ideal), al darse la forma sintética de «explicación» que prosigue continuamente. Pero *esta transcendencia es inherente a la esencia propia de la experiencia misma*, a modo de una de sus fundaciones originales. Sólo a ella le podemos preguntar lo que significa esta transcendencia; así como recurriendo a la fundación primordial del derecho podemos preguntar lo que significa y demuestra un derecho de propiedad jurídico (pregunta que, por otra parte, es también de nuestra incumbencia).

Debemos poner, pues, en el centro de todas las reflexiones fundamentales este hecho obvio y de gran monta, pero tan descuidado: cualquier objeto (incluso, por ejemplo, un objeto físico) *sólo de los procesos vivenciales de experiencia extrae originalmente el sentido óntico* que le es peculiar (gracias al cual significa lo que significa en todos los modos posibles de conciencia); extrae su sentido de procesos que justamente se caracterizan como modos de tener conciencia de «las cosas mismas», como apariciones de algo dado «ello mismo», como presentaciones de las cosas mismas ante la conciencia, acompañadas de la certeza de su existencia (por ejemplo, presentaciones de objetos físicos). La *forma primordial* consiste entonces en *mostrarse a sí mismo presente* en la percepción, o *mostrarse a sí mismo «otra vez»* en la rememoración, bajo el modo de pasado.

La experiencia es la fundación primordial del ser para nosotros de los objetos, con el sentido objetivo que le corresponde. Es patente que sucede enteramente lo mismo con los objetos *irreales*, tengan éstos el carácter ideal de lo específico, o el de juicio, el de una sinfonía, etc. En todos los casos, también por ende en la experiencia externa, el darse evidente de las cosas mismas debe caracterizarse como un proceso de constitución, como una conformación del objeto de experiencia; se trata, por cierto, de una constitución primero limitada, pues el objeto reclama una existencia que rebasa además la multiplicidad de la experiencia actual; y también este aspecto de su sentido ontológico exige su dilucidación constitutiva; ésta resulta posible gracias a la intencionalidad implícita en la experiencia misma,

que hay que descubrir en cada caso. En las síntesis continuas y discretas de múltiples experiencias, se constituye «visiblemente», conforme a su esencia, el objeto de experiencia en cuanto tal; mostrándose, al cambiar, en facetas siempre nuevas, en aspectos esenciales siempre nuevos; la vida constructiva prescribe su curso posible a estos aspectos para que sean compatibles; de ella extraen éstos y extrae el objeto mismo (que sólo se muestra cambiando de esta manera) su sentido: los caracteres idénticos en las formaciones posibles y repetibles una vez realizadas. También aquí es evidente esta identidad; es evidente que el objeto no es el proceso de experiencia posible que efectivamente lo constituye, ni mucho menos la posibilidad evidente, ligada con este proceso, de repetirlo mediante actos de síntesis, como posibilidad del «yo puedo...».

§ 62. *El carácter ideal de todas las especies de objetividades frente a la conciencia constituyente. La falsa interpretación positivista de la naturaleza, como una especie de psicologismo*

Por consiguiente, al sentido de cualquier objeto de experiencia, incluso de un objeto psíquico, le es inherente cierto *carácter ideal;* al contrario de los múltiples procesos «psíquicos», *separados* por su individualización temporal inmanente: procesos de las vivencias de experiencia o de capacidad de tenerlas, procesos en fin del cobro de conciencia o de la capacidad de cobrar conciencia, aunque no tengan carácter de experiencias. Se trata del *carácter ideal general de toda unidad intencional* frente a las *multiplicidades* que la constituyen. En eso consiste la *«transcendencia» de toda especie de objetividades respecto de la conciencia de ellas* (para decirlo de modo diferente pero ligado al anterior: respecto de la respectiva conciencia del yo, entendido como polo subjetivo de la conciencia).

Si *distinguimos*, sin embargo, *los objetos inmanentes de los transcendentes*, sólo puede tratarse de una distinción *dentro* de ese concepto más amplio de transcendencia. Mas lo anterior en

nada altera el hecho de que también el ser y el sentido de la transcendencia de lo real y, en su nivel superior, de lo real intersubjetivo (de lo objetivo por excelencia) se constituye exclusivamente en la esfera inmanente, en la esfera de las multiplicidades de conciencia; ni altera en nada el hecho de que la *transcendencia real es una forma particular de «idealidad»*, mejor dicho, de *irrealidad psíquica:* una irrealidad que *se presenta ella misma* en la esfera puramente fenomenológica de la conciencia, o que puede presentarse en ella con todo lo que por esencia le corresponde; de tal modo que evidentemente no es un *elemento ingrediente de la conciencia o un aspecto de ella*, no es un dato psíquico ingrediente de las vivencias.

En conformidad con lo anterior, encontramos en el conocido tipo de *positivismo*, que también podemos llamar «humanismo», un *análogo exacto de la interpretación psicologista de las irrealidades lógicas* y de las demás irrealidades (podríamos decir: de la región ampliada de las ideas platónicas). Está representado, por ejemplo, por la filosofía de Mach y por la filosofía del «como si»; aunque de una manera que está muy a la zaga de Hume en lo que respecta a la originalidad y hondura de su problemática. Para este positivismo, las cosas se reducen a complejos de datos psíquicos (de «sensaciones») regulados empíricamente; su identidad y por ende todo su sentido ontológico se convierten en una mera ficción. No sólo es una teoría falsa, enteramente ciega a las esencias fenomenológicas; también es un contrasentido, porque no ve que aun las ficciones tienen su especie de ser, su modo de evidencia, su modo de ser unidades de multiplicidades, e implican por ende el mismo problema que esa teoría debía descartar.

VI. LA PRODUCCIÓN DE IDEALIDADES Y LA PRIMACÍA DE LA REALIDAD

§ 63. *La actividad originariamente productora como acto de darse las formaciones lógicas mismas. El sentido de la expresión «producción»*

Hemos hablado a menudo de una *producción de las formaciones lógicas* en la conciencia. Tenemos que precavernos de un equívoco en esta expresión que, *mutatis mutandis*, afecta a toda expresión sobre constitución de objetividades.

Cuando hablamos de «producción» en cualquier otro contexto, nos referimos a una esfera *real*. Entendemos por esa expresión una elaboración activa de cosas o procesos reales: algo real, que ya está ahí en el ámbito del mundo circundante, es manipulado, reorganizado o transformado de acuerdo con un fin. Pero en nuestro caso tenemos ante nosotros objetos *irreales* dados en procesos psíquicos reales que tratamos y conformamos activamente de tal o cual manera, con una temática práctica dirigida a *ellos* y no a las realidades psíquicas. No es que menospreciemos el hecho de que también en este caso se efectúa *en verdad una actividad conformadora*, una acción, un estar dirigidos prácticamente hacia metas o fines; como si aquí no se produjera, en una actividad conforme a fines, algo nuevo, a partir de algo ya dado a la acción práctica. De hecho, *juzgar* (y, por su originalidad, de un modo particular, naturalmente, juzgar cognoscitivo) *también es actuar;* aunque por principio no se trate de manipular cosas reales, por más obvio que sea que cualquier acción es también una realidad psíquica (una realidad objetiva, siempre que en la actitud psicológica tomemos la judicación por una actividad humana). Pero esa acción, desde su comienzo y en todas sus formaciones de diferentes niveles, tiene en su esfera temática exclusivamente irrealidades; al juzgar se constituye intencionalmente algo irreal. En la formación activa de nuevos juicios, a partir de lo ya dado, estamos en verdad produciendo activamente. Igual que en cualquier acción, las

metas de la acción, los nuevos juicios por producir están de antemano ante nuestra conciencia a modo de una anticipación vacía, de contenido aún indeterminado y en cualquier caso todavía sin cumplir: están como la meta a que tendemos y que debe realizarse al darse ella misma; están precisamente como el término de la acción que se va consumando paso a paso.

Aquí no se «manipulan» realidades: no vamos a volver sobre el sentido característico de las objetividades ideales; como dijimos, estamos ciertos de ellas, por su propia evidencia, de modo tan original como de las objetividades reales de experiencia. Por otra parte tampoco vamos a volver sobre el hecho de que también ellas son objetivos producibles, metas finales y medios; y que son lo que son solamente *a partir* de una producción original. Lo cual no quiere decir, en modo alguno, que sean lo que son solamente *en* su producción original y *mientras* ella dure. Si son «en» su producción original, esto significa que en ella se presentan ante la conciencia como cierta intencionalidad en forma de *actividad espontánea;* se presentan al modo de lo dado *originalmente.* Este *modo de estar dado a partir de la actividad original* no es más que *su propia especie de «percepción».* O lo que es igual, la actividad originante de productos es la *«evidencia» de esas idealidades.* La evidencia, entendida con plena generalidad, no es justamente más que el modo de conciencia que, constituyéndose en una serie de niveles extraordinariamente complejos, ofrece su objetividad intencional a modo de lo originalmente dado. Esta actividad de conciencia que confiere evidencia (actividad espontánea difícil de investigar) es la «constitución original»; para hablar con mayor precisión: es la actividad que funda primordialmente las objetividades ideales de la especie lógica.

§ 64. *La primacía ontológica de los objetos reales frente a los objetos irreales*

Como conclusión de esta investigación, añadamos que muchas vehementes oposiciones que no ven bien nuestros descu-

brimientos fenomenológicos, se suscitan por una errónea comprensión del sentido de nuestra equiparación entre las objetividades ideales con las variantes categoriales de las realidades (como las situaciones objetivas), por una parte, y esas mismas realidades, por la otra. Para nosotros se trataba simplemente de la legitimidad del *sentido más amplio de* «objeto en general» o «algo en general» y, *correlativamente, del sentido más general de evidencia* como darse las cosas mismas. En ningún aspecto, salvo en la legítima subsunción de las ideas bajo el concepto de sustrato de predicaciones posibles, hay equiparación alguna entre las objetividades reales y las objetividades ideales, como puede comprenderse precisamente con nuestra doctrina. *La realidad tiene una primacía ontológica frente a cualquier irrealidad,* por cuanto todas las irrealidades están referidas, por esencia, a una realidad efectiva o posible. Considerar estas relaciones en todas sus facetas y adquirir un conocimiento sistemático del nexo total entre todos los entes efectivos o posibles, entre las realidades o irrealidades, conduce a los problemas filosóficos supremos: los de una ontología universal.

MARCEL

EL MISTERIO DEL SER *

La presencia como misterio

I. MISTERIO FAMILIAR Y MISTERIO DEL SER

Vimos en la segunda parte de la lección anterior en qué sentido parece posible superar la oposición entre lo sucesivo y lo intemporal abstracto. Para ello es necesario que me reconozca inserto no sólo en un momento históricamente localizable en la duración, sino ligado también a los que me precedieron, según modos irreductibles a un encadenamiento puramente causal. Desde este punto de vista conviene que veamos lo que he llamado «el misterio familiar», que no es más que una expresión particular del misterio del ser, al que consagraremos las lecciones de la segunda serie. Quizá parezca extraño que evoquemos un modo particular antes de tratar el misterio del ser en su conjunto. Pero no olvidemos que todo este trabajo se presenta como una búsqueda que procede por aproximaciones sucesivas, y que no es una exposición didáctica donde se desarrollan consecuencias y corolarios a partir de un determinado teorema.

Observemos que la perspectiva desde la cual consideramos la realidad del hecho de pertenecer a una familia está más allá del plano sociológico. La sociología en cuanto tal ni siquiera puede plantearse el problema que nos ocupa y que no es sino

* La obra original (en dos tomos) se publicó en 1951. Con la debida autorización damos la versión publicada por Editorial Sudamericana S.A., Buenos Aires 1953.

un nuevo aspecto de la doble cuestión: ¿qué soy?, ¿cómo puedo preguntarme por lo que soy?

Vivimos, en verdad, en un mundo en que la idea misma de filiación tiende a perder el contenido substancial que presentaba en otras sociedades. La filosofía de las luces, que bajo nuevas formas triunfa hoy día, pretende en realidad relegar a un obscuro plano mental, con otras tantas supersticiones, esta creencia en la realidad metafísica de la filiación, y es importante poner al desnudo la concepción casi exclusivamente negativa que tiende a instaurar ante nuestros ojos. Creo que se define ante todo por no reconocer a la vida —al hecho de vivir— un valor que permita tratarlo como un don. La vieja expresión francesa *devoir le jour à* ya no se emplea; no basta decir que se ha convertido en una frase hecha. ¿Se considera que la idea o, más exactamente, el sentimiento que estas palabras tratan de expresar es un residuo? Hay razones fundamentales para ello; probablemente la más notable consiste en que el hecho de vivir en un mundo tan trágico, tan amenazado, se presenta a muchos espíritus como una condenación. Pero, ¿una condena pronunciada por quién? ¿Y en castigo de qué falta? ¿De qué ofensa que el condenado no conoce? Pero eso no es todo: el acto de procrear se reduce muy a menudo a un gesto impremeditado, cumplido por un irresponsable que está muy lejos de asumir las consecuencias que tendrá ese gesto para aquel que no ha pedido nacer. Es lo que expresan precisamente las palabras «no he pedido nacer»; ¿con qué derecho se me ha infligido la existencia? Esta afirmación, que contiene una pregunta y una exclamación, está en la raíz del nihilismo contemporáneo sobre el que volveremos más tarde. Por otra parte, no dejaremos de percibir que nos encontramos de nuevo con ciertas comprobaciones que en particular hicimos en la segunda lección. Desde ese punto de vista el vínculo entre el padre y el hijo tiende a perder toda cualidad espiritual; vagamente se concibe como una obscura relación objetiva, capaz de interesar sólo al biólogo. Podríamos decir que estamos en presencia de una creciente desautorización de la paternidad, pero que la desautorización es pronunciada por el hijo. Esto implica determinada

reciprocidad: es decir, cuando el hijo reniega del padre, éste inevitablemente tiende a dejar de reconocerse en aquel que lo niega.

No disimularé que en este cuadro las tintas están demasiado recargadas, y que en la mayoría de los casos esta situación se recubre con el hábito y el respeto humanos, pero aflora extrañamente en la literatura. En una obra como la de Sartre, que presenta una importancia sistemática innegable, esta situación aflora con claridad. El mundo de Sartre es un mundo donde la paternidad como valor y como realidad ha dejado realmente de existir; no sería exagerado decir que es un mundo donde el hombre puede elegirse como hijo de tal persona, y como consecuencia podrá rehusarse como hijo de esa misma persona. Pero esto constituye una innovación absolutamente revolucionaria con respecto al conjunto de las tradiciones humanas. Es el triunfo de la impiedad en el sentido más estricto de la palabra, y no es un azar que Orestes, matador de su madre, sea el héroe de la primera pieza de Sartre.

Es muy importante preguntarse cómo, es decir, desde qué punto de vista, es posible tomar posición frente a este rechazo. Es claro que no se trata de condenarlo en nombre de ciertas reglas morales aceptadas sin discusión; si es posible una protesta, sólo podrá emitirse en nombre de cierta realidad profunda que aquí sería desconocida y estaría como cegada; y es justamente esta realidad la que he tratado de hacer manifiesta en *Homo viator*. Esa realidad resalta esencialmente en el acto de reconocimiento cuya importancia central señalé tantas veces en el curso de estas lecciones. Es esencial al padre tener que reconocer a su hijo; y al hijo, tener que reconocer al padre. Es evidente que esto no debe tomarse en sentido jurídico. No me refiero al hecho de que el hombre pueda reconocer o no como suyo a un hijo nacido fuera de matrimonio; se trata de un modo de reconocimiento infinitamente más íntimo y más profundo, y está ligado a la acción más concreta y más vital. Un hombre que de hecho se desinteresa por su hijo se comporta como si no lo reconociera; tenemos derecho entonces de decir que no lo reconoce y que en esas condiciones fracasa la pater-

nidad misma, por lo menos concebida en un sentido humano. En una perspectiva puramente biológica, puesto que la herencia es un hecho, es claro que puede manifestarse en el caso en que un padre no se comporta como padre. Pero justamente el término paternidad sólo tiene sentido en el orden humano; un perro no es el padre de otro perro, aun cuando en ciertas especies de animales, las aves en particular, se ve delinearse algo que es como el presentimiento o el bosquejo de una paternidad auténtica, tal nos parece al menos; pero debemos confesar que la interpretación se basa siempre en analogías con la experiencia humana, y que esta experiencia es el punto de partida. Lo que acabamos de decir sobre la paternidad no es menos verdadero para la filiación, aunque en nuestra época rara vez se haya comprendido que el hijo también debe reconocer al padre. Lo que confunde es el catecismo moral surgido del decálogo, que establece como principio: «debes amar y honrar a tu padre». La reflexión nos muestra, sin embargo, que esta relación tiene únicamente sentido cuando se han realizado ciertas condiciones sociológicas estructurales. En un mundo íntegramente proletarizado, donde estas condiciones tienden a abolirse, el imperativo en cuestión pierde sentido. Por tanto no es incondicional, lo cual no quiere decir que haya casos en que se tenga derecho de no respetar a su padre, sino, más profundamente, que hay un número creciente de seres que se sienten sin padre, como *hijos de nadie* —para tomar el título de una pieza contemporánea—, aun cuando quienes físicamente les hayan dado nacimiento vivan todavía.

En suma, convendría decir que la paternidad tiene límites: en uno de ellos desaparece para no dejar lugar más que a un fenómeno biológico; en el otro, al contrario, ese fenómeno puede faltar sin que la esencia de la paternidad se destruya; me refiero a la adopción, y, desde luego, hay que verla más allá de las definiciones jurídicas. Puede haber adopción legal sin que se haya cumplido el acto espiritual al que no ceso de referirme, e, inversamente, este acto puede existir cuando por diversas razones no ha podido cumplirse una adopción legal. La expresión «acto espiritual» tiene un sentido muy fuerte; no es

cuestión de un simple movimiento afectivo, sino de un compromiso al que debemos permanecer fieles a pesar de los desfallecimientos sin duda inevitables. ¿Tendremos que concluir de todo esto, y en particular del hecho de la adopción, la necesidad de disociar radicalmente lo espiritual de lo biológico? Creo que sería una grave imprudencia. Por el contrario, hay que sostener que en condiciones normales esta disociación no debería ser posible, y si lo es se debe al carácter defectuoso de las estructuras orgánicas y sociales en que el individuo se encuentra encuadrado y situado. Tenemos que cuidarnos de la significación exacta que presenta aquí la palabra «normal»; no se trata de un imperativo formal cuyo fundamento no es evidente y que de alguna manera se sitúa fuera de la experiencia, sino de cierta plenitud vivida que, cuando la disociación interviene, tiende a convertirse en objeto de nostalgia para la conciencia reflexiva. Así los padres que han adoptado a un niño y que lo quieren de todo corazón lamentan, salvo casos excepcionales, que ese niño no sea orgánicamente suyo. No ocurre así, por ejemplo, si se felicitan de no exponerse al riesgo de transmitir al niño una tara hereditaria; pero es una satisfacción relativa, una satisfacción a partir de una pena, una herida, una humillación. Puede decirse que, en nuestro mundo actual, esta disociación entre lo espiritual y lo biológico tiende a generalizarse; pero sería una prueba más de que este mundo está destrozado, y que solamente en un mundo destrozado pueden nacer prácticas como la inseminación artificial, por ejemplo.

Tales consideraciones presentan el riesgo de parecer extrañas a las investigaciones que hemos perseguido en el curso de estas lecciones. Creo, sin embargo, que es una simple ilusión, que consiste en última instancia en forjarse una idea descarnada del espíritu, idea contra la cual nunca he dejado de oponerme. En general puede decirse que la dificultad contra la cual tuvimos que luchar de contiguo reside justamente en el hecho de que lo espiritual parece pretender una dignidad de existencia separada, mientras que en realidad el espíritu sólo se constituye a condición de encarnarse. El ejemplo de la adopción es característico: los padres adoptivos se convierten en padres a con-

dición de prodigar al niño los cuidados concretos más materiales y más humildes, los mismos que hubieran debido darle si hubiesen engendrado. En este sentido la adopción es un injerto y no puede ser otra cosa; es admirable que sea posible, y nada nos muestra mejor los límites de una filosofía de la vida que pretendiera fundarse en consideraciones puramente biológicas.

Pero, por otra parte, nada puede darnos un sentimiento más intenso de inseguridad y extrañeza que esta situación nuestra: la de un ser situado en la articulación entre lo vital y lo espiritual. No se trata de la extrañeza que podría experimentar un observador que la comprobara desde fuera, sino que es sentida interiormente por alguien que reconoce esta situación como suya. Recordemos además —lo que resulta evidente para quien haya comprendido el significado de estas investigaciones— que la idea misma de la observación externa carece aquí de sentido. Por la naturaleza propia de esta situación sólo es posible aprehenderla desde el fondo de ella misma. Pero al mismo tiempo — recordemos las consideraciones expuestas al comienzo de estas lecciones—, en un mundo cada vez más sometido al imperio del conocimiento objetivo de la técnica, es fatal que todo ocurra como si esa observación externa fuera realmente posible. En una perspectiva semejante las palabras mismas que aluden a la realidad espiritual corren el riesgo de perder toda significación; o, más exactamente, el dominio de la realidad espiritual se considera como una superestructura, un revestimiento fenoménico. Podría mostrarse que éste es el principio de la extraña convergencia tantas veces comprobada en los hombres de ciencia, al menos en Francia, entre las consideraciones puramente biológicas, por una parte, y las especulaciones marxistas por otra. Aquí todo se desarrolla en el plano de una interpretación que quiere llamarse objetiva, pero que implica la eliminación previa y radical del sujeto mismo.

Sabemos, sin embargo, que la palabra «sujeto» no debe tomarse en el sentido del idealismo; no es el yo transcendental, ni siquiera la mónada leibniciana, y precisamente para ponerlo en evidencia he creído que debía insistir en la relación familiar y su carácter misterioso. En el punto a que hemos llegado, de-

bemos poner el acento en la difícil cuestión del misterio; toda esta primera serie de lecciones debe culminar en ella, y a partir de ella se organizará la segunda.

La expresión «misterio familiar» en el primer momento puede parecer desconcertante. ¿Será de temer acaso que introduzca un elemento de imprecisión literaria en una realidad institucional estudiada por las ciencias positivas? Pero, como hemos visto, se trata de una situación que sólo puede aprehenderse o reconocerse desde dentro y que no podría comprobarse desde fuera. Ésta es la profunda razón que explica por qué el misterio familiar se torna más palpable por obra del novelista que por la del historiador. Pero no hemos dado aún a la palabra «misterio» la acepción precisa y casi técnica, la única que puede conferirle ciudadanía en el lenguaje filosófico.

II. OBJETO Y PRESENCIA

Quizá la vía más directa para llegar a representarse el misterio consista en mostrar la diferencia de tono espiritual que separa al objeto de la presencia. Aquí, como siempre, conviene partir de ciertas experiencias sencillas e inmediatas, pero que hasta nuestra época los filósofos han tendido a descuidar. Podemos sentir con mucha intensidad, por ejemplo, que alguien que está en la misma habitación, muy cerca de nosotros —alguien a quien vemos, oímos y podemos tocar— no está sin embargo presente; está infinitamente más lejos de nosotros que un ser amado a millares de leguas o que inclusive no pertenece ya a este mundo. ¿Cuál es esta presencia que falta? No sería exacto decir que no podemos comunicarnos con el individuo que está a nuestro lado; no es sordo, ni ciego ni imbécil. Está asegurada entre nosotros una cierta comunicación material, pero únicamente material, muy semejante a la que puede establecerse entre dos estaciones distintas, una transmisora y otra receptora. Sin embargo, falta el elemento esencial. Podría decirse que es una comunicación sin comunión, y que por eso es una comunicación irreal. El otro oye mis palabras, pero no me oye a mí

mismo; hasta puedo tener la impresión extrañamente penosa de que esas palabras, tal como me las devuelve o refleja, son para mí irreconocibles. Por un fenómeno singular, el otro se interpone entre mi propia realidad y yo; me vuelvo extraño a mí mismo; no soy yo mismo cuando estoy con él. Pero, por un fenómeno inverso, puede ocurrir que el otro, cuando lo siento presente, en cierto modo me remueve interiormente; esta presencia es entonces reveladora, es decir, me hace ser plenamente lo que yo no sería sin ella. Todo esto —aunque tales experiencias presenten un carácter absolutamente irrecusable— muy difícilmente se deja traducir en un lenguaje discursivo; y podríamos preguntarnos por qué. La verdad es que el objeto está ligado a un conjunto de técnicas enseñables y por consecuencia transmisibles. Justamente, no ocurre lo mismo cuando se trata de la presencia. Sería quimérico tener la esperanza de enseñar a alguien el arte de hacerse presente. En este dominio no se puede enseñar más que a fingir. Sería como si se tratara de enseñar a una mujer el modo de poseer encanto. Es claro que la idea de una lección de encanto es contradictoria, la presentación que implica es el colmo del absurdo. En mi *Journal Metaphysique* (23 febrero 1923) escribí lo siguiente a propósito del encanto:

«Me parece que un ser tiene menos encanto cuando menos gratuidad hay en su forma de conducirse, cuando su atención está monopolizada por fines precisos, especificables. Por eso un hombre tiene en general menos encanto que una mujer o un niño. J., hablando de un niño sin encanto, dice que es demasiado preciso, y esta palabra traduce muy bien la ausencia de ese halo alrededor de los actos o las palabras. Nada menos susceptible de adquirirse; en el fondo, hay una especie de voluntad que excluye radicalmente el encanto, aquella que implica una tensión. El encanto es cierta presencia de la persona alrededor de lo que hace o dice... Es un más allá... Por eso no tiene ningún equivalente ético. Un ser no posee encanto sino cuando está más allá de sus virtudes, cuando parece como si éstas emanaran de una fuente lejana y desconocida. Sólo es palpable para los individuos como tales. Sería absurda una encuesta sobre el en-

canto entendido como elemento publicable. La afirmación «tal persona tiene o tuvo encanto» se destruye a sí misma. No habría nada más grotesco que tal afirmación insertada en una necrología, por ejemplo» (...).

III. PROBLEMA Y MISTERIO

Todo esto no son más que aproximaciones concretas. Ahora que el terreno está preparado nos falta determinar con la mayor precisión posible en qué consiste la oposición entre el problema y el misterio. Me limitaré por el momento a reproducir un texto central que figura en *Être et Avoir* (pág. 169-170).

«Un problema es algo que encuentro, que aparece íntegramente ante mí, y que por lo mismo puedo asediar y reducir, mientras que el misterio es algo en que yo mismo estoy comprometido, y que en consecuencia sólo puede pensarse como una *esfera donde la distinción de lo que está en mí y ante mí pierde su significado y su valor inicial.* Mientras que un problema auténtico puede resolverse con una técnica apropiada en función de la cual se define, un misterio trasciende por definición toda técnica concebible. Sin duda siempre es posible —lógica o psicológicamente— degradar un misterio para hacer de él un problema; pero éste es un procedimiento fundamentalmente vicioso, cuya fuente quizá debería buscarse en una especie de corrupción de la inteligencia. Lo que los filósofos llaman "el problema del mal" nos proporciona un ejemplo particularmente instructivo de esa degradación.

»Debido a que un misterio, por su ausencia misma, es algo reconocido o a reconocer, también puede ser desconocido o activamente negado; se reduce entonces a algo de lo cual "he oído hablar" a los otros, pero que yo recuso porque es "para otros", a causa del engaño que esos "otros" sufren y que, en cuanto a mí, pretendo haber destruido.

»Debe evitarse cuidadosamente toda confusión entre el misterio y lo incognoscible. Lo incognoscible no es, en efecto, más que un límite de lo problemático que no puede actualizarse sin

contradicción. El reconocimiento del misterio es, por el contrario, un acto esencialmente positivo del espíritu, el acto positivo por excelencia, en función del cual es posible que toda positividad se defina rigurosamente. Ocurre como si tuviera una intuición sin saber inmediatamente que la poseo, una intuición que no podría ser *para sí*, pero que se capta a través de los modos de experiencia en que se refleja y que ilumina por esa misma reflexión.»

No me parece que sea difícil captar la significación concreta del texto para quienes hayan seguido estas lecciones. Conviene, sin embargo, insistir en los siguientes puntos: la oposición de problema y misterio siempre corre peligro de ser explotada, en un sentido enojosamente literario, por espíritus que pierden de vista su alcance técnico. Éste es uno de los aspectos más inquietantes de la filosofía, cuyos rasgos principales he intentado mostrar. Basta compararla con las ciencias exactas, para ver en qué consiste este peligro.

El que enuncia una fórmula matemática, aun cuando no presente la demostración que le ha permitido establecerla, siempre tendría la posibilidad de hacerlo. En otra parte expresé lo mismo diciendo —en términos financieros— que nunca falta el fondo de reserva en la demostración. Ocurre lo mismo *a posteriori* para las leyes de la naturaleza. En principio siempre se pueden repetir las experiencias que inductivamente dieron origen a la ley. El filósofo existencial se expone al grave riesgo de seguir hablando de experiencias profundas que están en el punto de partida de sus afirmaciones, pero que es incapaz de renovar a voluntad. Por tanto esas afirmaciones corren el riesgo de perder substancia, de sonar a hueco.

Y quizás ahora, próximos al término provisional de estas difíciles investigaciones, vemos precisarse uno de los caracteres esenciales del tipo de filosofía que aquí proponemos. Deberá aparecer con toda claridad que esta filosofía pertenece ante todo al orden del «llamado», o, en otros términos, que no puede ni podrá jamás tomar completamente la forma de una exposición doctrinal cuyo contenido es asimilado por el lector. En esta perspectiva debe abordarse la oposición entre problema y

misterio. Cuando trato un problema me esfuerzo por descubrir una solución que se transforma en bien común, que en consecuencia cualquiera puede volver a encontrarla. Pero hemos visto ya desde las primeras lecciones que la idea de un «cualquiera», de un *who-ever*, o de un «pensamiento en general», se aplica cada vez menos a medida que penetramos en el interior de la filosofía, es decir, cuando tratamos de abordar esa realidad espiritual que busca precisamente nuestra investigación. Y, a fin de cuentas, la idea de una adquisición se revela aquí inadecuada. La grandeza de la filosofía está ligada justamente a esta imposibilidad, que constituye para la mayoría motivo de desilusión. Cuando se trata de las cosas supremas —o si se quiere «de las presencias»— no puede esperarse encontrar nada semejante a las adquisiciones de la ciencia elemental, puesto que cuanto más nos remontamos a los principios más se confunden las perspectivas. Después de todo, no podemos estar seguros de que dentro de un siglo no llegaremos a una noción de los principios matemáticos muy distinta de la que hoy prevalece. En el nivel más alto, los límites entre la filosofía y la ciencia tienden a desaparecer, y estoy persuadido de que muchos matemáticos no dejarían de reconocer que existe un misterio de las matemáticas. Pero, por debajo de ese nivel, estas palabras no tienen ningún sentido; una vez dado cierto sistema cuya validez y condiciones estructurales no se ponen en duda, es evidente que la aritmética y la geometría pueden proseguir su marcha sin detenerse ante ninguna dificultad; y el que emprende la demostración de los teoremas uno tras otro no puede menos que experimentar el sentimiento de que existe una luz de verdad igualmente distribuida sobre unos y otros. Lo que demuestra que así ocurre es el hecho de que existan máquinas de calcular cada vez más perfectas y eficaces. Sería de gran interés —pero por mi parte soy totalmente incapaz— preguntarse por las condiciones que posibilitan esas máquinas. Es evidente que esas condiciones son totalmente incompatibles con aquello que hemos *designado* con la palabra «misterio». Por otra parte, haré notar que el término «designar» es impropio, pues en última instancia sólo se pueden designar objetos. Pero es inconcebible

que cualquier máquina, cualquiera sea su grado de complicación, pueda librarse al esfuerzo especulativo de una reflexión que busca remontarse a las fuentes y desentrañar todas las condiciones de posibilidad: estamos más allá de toda mecanización posible, estamos en el espíritu, y aquí, desgraciadamente, el lenguaje fracasa. Decir en «el espíritu» es, en efecto, evocar no sé que imagen indistinta de un lugar, cuando precisamente toda localización es aquí inconcebible, a menos de hacer intervenir —lo que no carece de dificultad— la noción de espacio vivido a la que aludí al comienzo de estas lecciones.

IV. FILOSOFÍA E INSATISFACCIÓN FUNDAMENTAL

Pero, ¿cuál es la raíz de una reflexión semejante, sino una insatisfacción fundamental? Es probable que la filosofía no tenga otros límites que los de su propia insatisfacción. Cuando desaparece, dando lugar a una especie de sentimiento de seguridad, de cómoda instalación, como es el caso de cualquier positivismo, la filosofía misma deja de existir. Se objetará que también el hombre de ciencia debe estar en guardia contra la tentación de «instalarse». Pero hay que distinguir: es verdad para el hombre de ciencia que se erige en filósofo, no para el científico en cuanto tal, por la sencilla razón de que el científico debe ser absolutamente realista: se dirige a una verdad que debe tratar como radicalmente distinta y exterior a él. La extraña grandeza de esta tarea, de esta misión, consiste en que verdaderamente sale de sí, y la palabra *éxtasis* podría emplearse si, por un lamentable abuso, no estuviéramos habituados a ver en ella una especie de transporte lírico que es todavía un acto del *yo*. En el hombre de ciencia desaparece el *yo* tanto como podamos imaginarnos. Intenta poner orden en un mundo que casi no es para él *su* mundo, que es verdaderamente *el* mundo, y desde su punto de vista seguramente no tiene que preguntarse si es una ficción. Cuando se establece el orden en las cosas, el hombre de ciencia debe declararse satisfecho, pero ese orden sólo puede ser un orden parcial. Si interviene la teoría, lo hace

como hipótesis para sostener en cierto modo los resultados fragmentarios y verificables a los que se llega, si no experimentalmente, al menos referidos a una experiencia de las cosas, de los datos objetivos.

Pero el filósofo se encuentra en una situación totalmente diferente, y está en su esencia el reflexionar sobre esta situación, el tomar conciencia cada vez más amplia de ella. Ahora bien, lo que creemos poder establecer en esta primera serie es que esta toma de conciencia no se refiere esencialmente a su objeto. Hemos tenido que poner el acento cada vez más en la presencia del yo para sí mismo o en la presencia del prójimo, que en la realidad no es separable. Y justamente la diferencia entre la presencia y misterio nos permite discernir la articulación decisiva. Pues, por una parte, toda presencia es misteriosa, y, por otra, es más que dudoso que pueda emplearse la palabra «misterio» cuando una presencia no es por lo menos presentida. En el curso de una conversación reciente hacía notar, a título de ejemplo, el carácter misterioso que se atribuye a la presencia de un ser que duerme junto a nosotros, particularmente un niño. Desde el punto de vista de la acción, en cuanto se define con referencia a una apropiación posible, ese niño dormido y totalmente desarmado aparece como en *nuestro poder*, podemos hacer de él lo que queramos. Pero en la perspectiva del misterio a la que podríamos decir que pertenece, justamente porque está desarmado, porque está a merced nuestra, es invulnerable y sagrado. Sin duda no hay índice de barbarie más característico ni más irrecusable que el que consiste en no reconocer esta invulnerabilidad. Allí está también la raíz de una metafísica de la hospitalidad. El huésped, en todas las civilizaciones de cierto tipo, no necesariamente cristiano, siempre se ha considerado como más sagrado cuanto más débil era y más desguarnecido estaba. Dije las civilizaciones de cierto tipo: son las que no están dominadas por las ideas de eficacia y rendimiento. Volvemos a encontrarnos con las observaciones presentadas al comienzo de estas lecciones. En la medida en que las ideas de eficacia y rendimiento afirman su primacía, se volverá incomprensible, parecerá absurda esta actitud reverencial hacia el

huésped, hacia el herido, hacia el enfermo; y sabemos muy bien cuáles son actualmente los resultados prácticos de esta afirmación de absurdo.

Puede parecer que esta observación sólo tuviera valor episódico y superficial. Pero sería un error juzgar de esa manera. En efecto, vemos cómo resalta aquí de manera palpable esa articulación de la reflexión y el misterio, sobre la que se organiza esta última lección. No se trata pura y simplemente de una actitud práctica y en cierto modo ritual, cuyo origen el sociólogo pretende descubrir, y quizá el psicoanalista. Precisamente contra esta pretensión tiene que reaccionar el filósofo. Aquí está en juego lo verdaderamente esencial.

Quisiera terminar definiendo esta expresión: *lo esencial*. Lo mejor será partir de la noción de importancia. Se presenta en el primer momento como relativa a cierto fin, o quizá a cierta estructura vital. Si planteo mi existencia tomando como eje cierta preocupación central, como la persecución del placer, del poder o el dinero, todo aquello que por su naturaleza favorece esta búsqueda presentará para mí una importancia positiva, y, por el contrario, todo lo que la dificulte tendrá una importancia negativa. Pero en esa perspectiva no podemos alcanzar lo que he llamado «lo esencial». Por otra parte, la experiencia muestra de modo irrecusable que esas estructuras particulares pueden hundirse bruscamente ante los ojos de aquel que las había edificado con paciencia, dando lugar a otra cosa, a algo que esas estructuras no hacían más que disimular. Esa otra cosa que todavía no podemos definir y a la cual quizá no tengamos acceso directo es precisamente lo esencial. Es evidente que el creyente tiene un nombre para designar esa otra cosa: dirá que es la salvación, pero éste es un término que el filósofo no tiene derecho a usar prematuramente. La primera cuestión que se presenta es la de resolver si puede o no afirmar la existencia de una recompensa absoluta. En realidad, las lecciones de la segunda serie gravitarán alrededor de esta cuestión. Podemos reconocer desde ahora que el trabajo que hemos realizado hasta aquí nos ha permitido despejar un cierto número de obstáculos en el camino que conduce a la respuesta. Sin duda

esos obstáculos provienen ante todo de la disposición que nos lleva a transferir determinaciones y categorías, válidas ante todo para el mundo de los objetos, a un dominio que no las admite. Hemos visto, siguiendo a Bergson, que esto se aplica no sólo a la representación del tiempo, sino a lo que llamo mi vida y mi historia. De esta manera estamos en condiciones de reconocer lo que podría llamarse la profundidad transhistórica de la historia. Éste es sin duda el mejor atajo que podemos tomar en dirección a la eternidad. Entre misterio y eternidad —como veremos cada vez más claramente— la conexión es lo más estrecha posible. Por una parte, la eternidad no puede ser sino misterio, es decir, no podemos representárnosla como algo plano o desplegado, pero por otra parte todo misterio desemboca en lo eterno. Y esto no debe tomarse en una acepción vaga y general. Esto es verdad para cada uno de nosotros; hemos visto que es verdad particularmente para nuestra raigambre familiar, es decir, para las condiciones mismas en que estamos insertos en el mundo. ¿En qué medida y con qué reservas es posible elevarse por encima de este *ser en el mundo* que es nuestra manera específica de existir? ¿En qué medida tenemos derecho a elevar nuestras miradas hacia una esfera superior a éstas? ¿Cuáles son, aparte de los datos revelados, las luces fluctuantes, titilantes, no fijas, que pueden hasta cierto punto aclarar las honduras del ser? Éstos son los tremendos problemas que nos ocuparán en el curso de la segunda serie de lecciones. No me hago ilusiones, por cierto, sobre el arduo aspecto de los caminos que habremos de recorrer; ojalá pudiéramos obtener para este rudo viaje la asistencia que casi nunca se rehúsa a los que están animados exclusivamente por el afán de verdad. La verdad: la primera y la última palabra, el alfa y el omega. Y para no terminar estas lecciones con una cadencia demasiado optimista, diré que una sociedad se juzga a sí misma por el lugar que en ella y por sobre ella es capaz de asegurar esa verdad, que no es una cosa, sino un espíritu.

Fe y realidad. ¿Qué es el ser?

V. LA INTELIGIBILIDAD DEL SER PARA NOSOTROS

En el umbral de esta segunda serie, experimento la misma sensación de aturdimiento que se apodera del caminante en el momento en que llega al borde de una sima que debe descender verticalmente. ¿Qué es esta sima en la que tenemos que internarnos, mientras que el año pasado caminábamos por una región, ciertamente accidentada y en la que tuvimos que evitar muchos obstáculos, pero, con todo, a resguardo de los abismos?

Esta vez vamos a tener que interrogarnos por el ser en cuanto ser. Desde ahora será como si tuviésemos que movernos en una dimensión nueva. Sin embargo, procedamos con cautela: es evidente que esta dimensión deberá concertarse con aquella en que se situaron nuestras investigaciones precedentes. Usando el procedimiento al que tantas veces recurrí el año anterior, y que consiste en renovar lo más a menudo posible las metáforas empleadas, diré que ocurre lo mismo —hasta cierto punto— cuando interviene una voz nueva en una fuga: no basta decir que se agrega a las voces que existían anteriormente; de alguna manera transforma la tonalidad total del conjunto. Será necesario en lo que sigue —por otra parte, convengo en que es muy difícil— mantener presente en el espíritu a la vez la metáfora espacial y la metáfora musical para divisar más distintamente el género de transformación o renovación que esta segunda serie de conferencias tratará de instaurar.

Ahora, mucho más que antes, debemos estar continuamente en guardia contra las asechanzas del verbalismo, y aunque sea mucho más difícil en un dominio estrictamente metafísico proceder por ejemplos, por ilustraciones concretas, me comprometo ante vosotros y ante mí mismo a llevar tan lejos como sea posible el afán por la transposición concreta —y en cierta medida dramática— que tuve en el curso de la primera serie. A decir verdad, me encuentro en este respecto en una situación extraña, y no me parece superfluo tratar de precisarla. Recorriendo,

después de más de treinta años, las notas inéditas que inauguraron mis investigaciones metafísicas, casi me asombra comprobar que los problemas que me ocupaban entonces son exactamente los que hoy me parecen más importantes, hasta diría los únicos que en última instancia merecen retener la atención del filósofo, pudiendo el resto, después de todo, relegarse a la condición de simple charlatanería. Iré más lejos: las soluciones —suponiendo que esta palabra sea adecuada— que esbocé en esa época, es decir, antes de la primera guerra mundial, no son fundamentalmente diferentes de las que propondré ahora. Pero al mismo tiempo, desde esa lejana época, la vida intervino con todo lo que puede aportar a un ser de dolores y alegría, descubrimientos y decepciones, y ahora no puedo contentarme con las fórmulas demasiado abstractas que entonces me satisfacían hasta cierto punto, pues aún en esa época experimentaba en el fondo de mí mismo una invencible desconfianza con respecto a la abstracción pura y, como dije varias veces después, usaba de la dialéctica para liberarme de ella.

En esas condiciones y empleando también una comparación musical (no será la primera ni la última vez que recurriré a ellas) me inclino a decir que mi pensamiento no *ha evolucionado* en el sentido que se da habitualmente a esta palabra, sino que más bien ha procedido por un trabajo de lenta y progresiva orquestación de un cierto número de temas inicialmente dados. La palabra *dados* suscita, por otra parte, cuestiones obscuras y quizá insolubles. Sería ilusorio, sin duda, imaginar, por un lado, un pensamiento ya constituido, y, por otro, temas y motivos que le serían suministrados desde fuera. Sólo es posible representar las cosas de esta manera si se pierde la conciencia precisa de lo que está en cuestión. Lo cierto es que el pensamiento —entiendo por ello, no el pensamiento en general, sino un pensamiento concreto y personalizado— toma cuerpo en cuanto descubre las exigencias que lo calificarán. Recordaréis que el año pasado usé muy a menudo, sin duda hasta el cansancio, el término *exigencia*. Volveremos a encontrarlo estos días: donde debimos contentarnos con hablar de exigencia de transcendencia, tendremos que escrutar la exigencia de Dios. Creo

que desde ahora podríamos decir que la exigencia de Dios no es otra cosa que la exigencia de transcendencia descubriendo su auténtico rostro, mientras que antes se nos había mostrado recubierta de velos. Dije al comienzo de esta lección que ibámos a movernos en la dimensión del ser. Y ahora anuncio que trataremos de la exigencia de Dios y, más profundamente aún, de la fe en Dios; tendremos que interrogarnos sobre las condiciones que hacen posible, sin llegar a la revelación propiamente dicha, enunciar alguna afirmación sobre lo que Dios es, o al menos sobre lo que no es ni puede ser. Pero justamente tenemos que considerar —y esto es para mí uno de los objetos esenciales de nuestra investigación— la relación instituida, o, más exactamente, la articulación que tendremos que descubrir entre la investigación propiamente metafísica de lo que he llamado el ser en cuanto tal y la filosofía religiosa misma. Aunque gran número de metafísicos del pasado, entre los que se cuentan los más ilustres, parecen alentarnos expresamente, no vamos a postular en principio y desde ahora que el ser, en cuanto tal, si puede pensarse —lo que no es evidente *a priori*—, se confunde necesariamente con lo que la conciencia creyente puede decidir que puede o no considerarse como Dios. Estableceré en principio —y ese postulado se aclarará ulteriormente— que no es posible para ninguna filosofía (dejemos de lado por un momento a la teología) dar un golpe de estado instaurando como Dios algo que la conciencia creyente rehúsa reconocer como tal. Habrá oportunidad, desde luego, para profundizar lo que debemos entender por conciencia creyente utilizando ciertos resultados obtenidos en las investigaciones del año anterior.

Y, sin embargo, ¿cómo no sentir una impresión de fatiga y descorazonamiento al abordar ese santuario de la ontología tradicional que constituye el ser en cuanto ser? ¿Vamos a internarnos en las profundidades de la metafísica aristotélica, o, lo que es aún peor, en las doctrinas escolásticas que la han prolongado? Lo digo sin ambages: ésa no es de ninguna manera mi intención. De otro modo, esta segunda serie de lecciones correría el riesgo de convertirse en el más decepcionante de los compendios de historia de la filosofía. Pero ese compen-

dio, decepcionante o no, cualquier profesor universitario de este país o de otro está más calificado que yo para presentarlo. Aun a riesgo de parecer demasiado desenvuelto o aventurado, me propongo, dando por conocido lo esencial de esa historia, colocarme directamente frente a la cuestión ¿«Qué es el ser»?, y preguntarme cómo es posible conferirle un sentido inteligible para nosotros.

VI. METAFÍSICA DEL «SOMOS»

Dije bien: *para nosotros*. No repetiré en detalle lo que ya he dicho sobre la necesidad de trascender el plano del pensamiento en general, o, mejor, en lenguaje heideggeriano, del *man*.

Más positivamente, digamos que tengo que pensar no solamente para mí, sino para nosotros, es decir, para aquellos que pueden encontrarse con este pensamiento que es el mío. Hay un sentido según el cual todos somos seres históricos, es decir, que venimos después de otros seres de los que hemos recibido mucho, hasta el modo con que podemos oponernos a ellos; pero también venimos *antes* que otros seres, que se encontrarán con relación a nosotros en una situación comparable a la que estamos colocados con respecto a nuestros antecesores. Pero siempre las relaciones son mucho más complejas: se alteraría la naturaleza si se pretendía reducirlas a una serie lineal. Así, el pensamiento de un filósofo que vivió en una época lejana, digamos Platón, puede, en un recodo de nuestro camino, revitalizarse, por así decirlo, cargarse de una eficacia que no parecía presentar en un período anterior. En este sentido, y aunque pueda parecer paradójico, probablemente no será excesivo decir que puede crearse una especie de reciprocidad entre el presente y el pasado más lejano, y esto no es más que la ilustración de una importante idea sobre la que volveremos a menudo, a saber: que, en el orden espiritual, la oposición entre lo próximo y lo lejano cambia de naturaleza y tiende a trascenderse.

Al insistir en el hecho de que cada uno de nosotros tiene que filosofar *hic et nunc* a la vez para sí mismo y para aquellos que puedan tener que cruzar su camino, ¿no corro riesgo —po-

dría preguntárseme— de desconocer el hecho esencial de que filosofar es, ante todo, pensar *sub specie aeterni?* Pero conviene denunciar aquí la posibilidad de una grave confusión; la expresión es, en efecto, ambigua. Puede significar que cada uno debe hacer abstracción de la experiencia inevitablemente singular que es la suya, y trasladarse a una especie de estratosfera mental. Pero puede tener también un sentido muy diferente. Siempre habrá, en efecto, el derecho de preguntar si esta evasión por lo alto no es en el fondo ilusoria; a fin de cuentas no está probado, y ni siquiera es demostrable, que pueda hacer abstracción absoluta de mi experiencia, salvo, desde luego, en cuanto pretendo dedicarme al estudio de ciertos elementos abstractos de la realidad, digamos más bien de ciertas condiciones estructurales de nuestro tipo de pensamiento. Pero filosofar *sub specie aeterni* puede querer decir que, lejos de hacer tabla rasa, trato de comprender mi vida tan completamente como sea posible; y cuando empleo aquí la palabra *vida* podría usar también el término «experiencia». Llegaré así a un extraño y maravilloso descubrimiento: a medida que me elevo a una percepción verdaderamente concreta de mi propia experiencia, estoy en condiciones de acceder a una comprensión efectiva del otro, de la experiencia del otro.

Pero aquí, como ya lo hice anteriormente, tendré que referirme a la experiencia de un tipo específico de creación que es la del dramaturgo. La virtud propia de esta creación, cuando es auténtica, consiste en exorcizar el espíritu egocéntrico. Pero acaso podría preguntárseme si precisamente la comprensión concreta de sí no es siempre egocéntrica. Responderé categóricamente que no; al contrario, el egocentrismo únicamente es posible en un ser que no es efectivamente dueño de su experiencia, que no la ha asimilado verdaderamente. Esto merece retener nuestra atención por algunos instantes, pues es importante para nuestras investigaciones posteriores.

En tanto estoy dominado por una preocupación egocéntrica, esta preocupación actúa como una barrera entre yo y otro, y por otro debemos entender aquí la vida de otro, la experiencia de otro. Pero la paradoja consiste en que al mismo tiempo me

oculta de alguna manera mi propia experiencia, pues, en realidad, mi experiencia está en comunicación real con las otras experiencias y no puede separarse de ellas sin separarse de sí misma. En otras palabras: el egocentrismo es siempre cegador, y no hay ceguera que no sea global. Todo esto, en un primer momento, puede parecer singular, pero creo que es evidente que la experiencia confirma esta observación que parece *a priori*. Porque no piensa más que en sí, el egoísta, en el fondo, no tiene claridad sobre sí mismo, no conoce sus necesidades reales, no sabe lo que le falta, ignora que se traiciona en la medida en que concentra en sí toda su atención.

Pero la recíproca no es menos verdadera, y es justamente la que interesa para nuestras investigaciones futuras. La conciencia concreta y plena de sí no puede ser egocéntrica; por paradójico que parezca diré que es *heterocéntrica;* en realidad sólo a partir de otro o de los otros podemos comprendernos, y aún podría agregarse, anticipando lo que más tarde reconoceremos, que únicamente en esta perspectiva puede concebirse un legítimo amor de sí. En última instancia, tengo fundamento para acordarme algún valor en la medida en que me sé amado por los seres que amo. Sólo la mediación de otro puede fundar el amor de sí, sólo ella puede inmunizarlo contra el riesgo del egocentrismo y asegurarle esa lucidez que de otra manera se pierde infaliblemente.

¿En qué forma estas observaciones que a primera vista no parecen relacionarse con la investigación ontológica que hemos emprendido, pueden, sin embargo, contribuir a promoverla?

Es importante, por una parte, comprender que esta búsqueda sólo puede desarrollarse a partir de una plenitud vivida; pero por otra parte hay que insistir en que esta plenitud vivida en ningún caso puede ser mi experiencia considerada en su aspecto privativo, en tanto es simplemente mía, sino en cuanto es un conjunto dirigido por la relación *con*, por ese *togetherness* sobre el que insistí tanto el año anterior. La intersubjetividad, a la que hemos accedido no sin esfuerzo, debe ser, en realidad, como el terreno sobre el cual vamos a establecernos para continuar nuestras investigaciones de este año.

Pero una toma de posición semejante de inmediato pone de relieve el carácter esencialmente anticartesiano de la metafísica hacia la cual vamos a tener que orientarnos. No basta decir que es una metafísica del ser: es una metafísica del *somos*, por oposición a la metafísica del *yo pienso*. Resulta instructivo hacer notar que, en nuestros días volviendo a tomar Sartre por su cuenta un cartesianismo —decapitado, además, puesto que lo priva de su coronamiento teológico— se condena a no captar al otro sino como una amenaza a mi libertad, o, en rigor, como una posibilidad de seducción que es difícil no interpretar en un sentido sádico o masoquista. El autor de *Huis-clos*, al escribir que «el infierno son los otros», puso en evidencia la imposibilidad en que se encuentra —sea por razones de psicoanálisis existencial o simplemente en virtud de sus postulados metafísicos— de aprehender la *philia* o el *agape;* a fin de cuentas, sólo le resulta accesible el dominio del *eros* con su desagradable ambigüedad o, en rigor, el de una comunidad de trabajo donde se constituyen equipos ligados por la conciencia de una tarea por realizar. Es necesario que sea así. No podría ser de otra manera, salvo que repudiara, explícitamente o no, los principios de su ontología: esa oposición radical del ser en sí que torna imposible la intersubjetividad en el sentido preciso que di a esta palabra, o, digamos, si queréis, el hecho de abrirse a otro, de acogerlo y al mismo tiempo volverse más accesible a sí mismo.

Se me preguntará si esa intersubjetividad que coloco en la base de la ontología puede dar lugar a alguna proposición simple y distintamente formulable. ¿No hay en ella nada que pueda afectar el aspecto de un principio lógico?, ¿o es, por el contrario, una intuición inefable que en última instancia amenaza con reducirse a una simple disposición sentimental? Si no es una afirmación enunciable, ¿no será sólo un deseo que erróneamente se toma por una comprobación?

Pero esta palabra «comprobación» debe retener nuestra atención por algunos instantes. ¿Qué puedo comprobar? Un hecho, nada más que un hecho, y un hecho es algo que se me da. Pero por definición es evidente que lo que llamaré el nexo inter-

subjetivo no puede dárseme, puesto que de alguna manera estoy implicado en él. Quizá no sea inexacto decir que ese nexo es, en realidad, la condición necesaria para que algo me sea dado, al menos si se toma esta palabra en su acepción más estricta. Y si esto en cierta medida puede parecer discutible, deberá reconocerse al menos que únicamente ese nexo puede permitir que lo dado «me hable».

Ahora bien, es necesario que de alguna manera me hable para que pueda responderle. Aquí vislumbramos cuál es la posición que sin duda conviene adoptar ante las difíciles cuestiones que se nos planteaban hace unos instantes. Es evidente que el nexo intersubjetivo de ninguna manera puede comprobarse; sólo puede reconocerse. Aquí volvemos a encontrar una noción de la que ya nos hemos ocupado largamente. Este reconocimiento seguramente debe poder traducirse en una afirmación enunciable; pero debemos andar con cuidado, pues esta afirmación presentará un carácter singular: el de ser como la raíz de toda afirmación enunciable. De buen grado diría que es la raíz misteriosa del lenguaje. Estas palabras deben tomarse al pie de la letra, y, desde luego, me refiero a la cuestión de misterio propuesta en la lección décima. Pero este punto es de una importancia tan grande, y al mismo tiempo —hay que confesarlo— de tal dificultad, que conviene insistir sobre él como se gira alrededor de un centro difícilmente accesible.

A primera vista parecería que no hay más que una diferencia de perspectiva entre lo que ahora llama nexo intersubjetivo y lo que el año pasado, a propósito de la verdad, designé con el nombre de medio inteligible. Quizá podría decirse que el medio inteligible no es más que la proyección en un plano ideal de lo que existencialmente hablando se presenta como un nexo intersubjetivo. Esta aclaración es, sin embargo, muy insuficiente, y por desgracia he podido observar por mí mismo que cuando nos mantenemos en esta expresión «nexo intersubjetivo» se forma una especie de coágulo mental que interrumpe la libre circulación del pensamiento. Ahora bien, es justamente esa circulación lo que vamos a restablecer. ¿Qué buscamos exactamente? No es un hecho, ya lo dijimos, y tampoco una forma en el sen-

tido tradicional del término; sin duda más valdría hablar de una estructura a condición de recordar que cuando se habla de estructura habitualmente se evoca algo que se presenta como un objeto susceptible de considerarse desde fuera. Ahora bien, aquí se trata, si puede decirse, del interior de la estructura, y de un interior del que debemos reconocer que, en nuestra condición de seres finitos y por tanto ligados a un *habitat* terrestre, no nos está dado hacer corresponder un exterior. Esto contribuirá a mostrar el carácter extraño y altamente desconcertante de las bases sobre las cuales intentaremos, bien que mal, edificar los rudimentos de una metafísica. Sin duda habrá que insistir aún más, para proyectar la mayor luz posible sobre estas bases. La extrema dificultad con que tropezamos proviene de que el pensamiento, bajo la presión de doctrinas idealistas de las que le resulta muy difícil liberarse, de ordinario sólo logra apartarse de los objetos para concentrarse, ya sea en el *pienso*, o en algo que no es más que una modalidad más indistinta del mismo, *siento o vivo*, por ejemplo. Pero justamente aquí parecería que se nos pide un esfuerzo de naturaleza muy diferente. Diría que vamos a situarnos más aquí de esa insularidad del *ego*, en el centro del elemento mismo de donde emerge y aflora esa isla.

¿Qué es, por tanto, ese elemento del cual he podido decir que era el interior de una estructura? Y, ante todo, la pregunta «¿qué es?», ¿puede plantearse legítimamente? Debemos efectuar un análisis previo.

Si, por ejemplo, al pasear encuentro una flor que jamás había visto y me pregunto ¿qué es esta flor?, la cuestión tiene un sentido relativamente preciso. Puede ocurrir que mi compañero me informe sobre el nombre de esa flor y yo dé el problema por resuelto. Pero quizá no me contente con saber cómo se la designa habitualmente; si tengo algunas nociones de botánica, tal vez pregunte a qué familia pertenece. Si se me responde que es una azucena, concluiré de ello que presenta caracteres comunes con otras flores que ya he visto y que soy capaz de reconocer. Hay, por tanto, una posibilidad de progreso en la respuesta a la pregunta ¿qué es esta flor? Sin embargo, vemos

que aun la respuesta más científica, la que nos permite clasificar la flor, no es exhaustiva, que en cierto modo es una evasión, puesto que deja a un lado la singularidad de la flor. En el fondo todo ocurre como si mi pregunta se interpretara de la manera siguiente: ¿a qué otra cosa que no sea ella misma esta flor puede reducirse? Pero entonces lo que pasa es verdaderamente paradójico, puesto que la primera respuesta, tan poco científica, que consistía en dar el nombre de la flor, satisfacía en mí, aunque racionalmente fuese como inexistente, esa exigencia que la interpretación reductora, por el contrario, tiende a engañar. Es verdad que la satisfacción proporcionada por el nombre parecería que sólo es experimentable por una conciencia que permanece en ese estadio precientífico y casi infantil, donde el nombre se presenta formando un solo cuerpo con la cosa nombrada y cobra por ello un valor mágico. Quizá tengamos que volver más tarde sobre este importante punto.

Conviene hacer notar, puesto que quizá no siempre se percibe suficientemente que la pregunta: ¿qué es?, apunta siempre a lo designable, y más profundamente se refiere en todos los casos a un orden que implica relaciones triádicas. Tomo de nuevo el ejemplo elemental sobre el cual insistí. Señalo la flor, esta flor, a mi compañero, que sé más versado que yo en botánica, y cuento con él para que me diga qué es esa flor. Desde luego, podría recurrir a un libro de botánica, que desempeña en este caso el mismo papel, o aun, suponiendo que estuviera solo, a mi propio saber en la materia. En todos los casos, los tres elementos, los tres términos, subsisten. Podríamos preguntarnos si, en verdad, originariamente, y tomada en todo su candor, la interrogación se plantea en un plano diádico y no triádico, como si yo hubiera preguntado a la flor: ¿Quién eres? Pero la cuestión se desnaturaliza inevitablemente; no es la flor quien me dice su nombre tomando como intérprete al botánico; llego a ver claramente que ese nombre es una convención: se ha convenido en dar tal nombre a la flor que me interesa. Pero de ese modo nos evadimos de la región del ser propiamente dicho, y todo lo que aprenderemos es lo que puede decirse de la flor omitiendo justamente la singularidad de su ser.

lo que ha llamado mi atención, en otras palabras: lo que me ha hablado.

Así llegamos a conclusiones que quizá resulten importantes para nuestras investigaciones ulteriores. En efecto, recordemos el punto de partida de estos últimos análisis. Nos habíamos preguntado qué es ese elemento intersubjetivo desde donde parece que el *ego* emerge como una isla que se levanta en medio de las olas. Pero ocurre algo que merece nuestra atención: he procedido como si ese elemento pudiese designarse, en el sentido que puedo designar el mar a alguien que lo descubre por primera vez. En ese caso, no sólo puedo responder «lo que usted ve es el mar», sino que de inmediato se me presentarán algunas nociones sobre el mar, su relación con los continentes, con la superficie del globo terrestre, y así sucesivamente. Pero el elemento que está en cuestión justamente no puede designarse; diré *grosso modo* que escapa a la designación de esto y aquello, en verdad no es esto ni aquello. No sería inexacto decir: es un sobrentendido que permanece como sobrentendido, aun cuando trato de dirigir mi pensamiento hacia él. Es seguro que casi inevitablemente trataré de figurarme ese elemento, imaginándolo, por ejemplo, como algo que podría llamar un medio fluido, pero en este caso le quitaré su cualidad propia, que es la espiritual, retirándole el carácter que me permitió calificarlo de intersubjetividad. Para evitar esos errores probablemente habrá que refugiarse en metáforas, que son más que metáforas, y que provienen del dominio de la realidad no óptica, no espectacular. Pienso, en primer lugar, en el mundo en que me sumerjo cuando improviso en el piano, y ese mundo es también, puedo afirmarlo con toda certeza, aquel de donde extrae sus melodías el músico creador. Es un mundo donde todo comunica, donde todo está relacionado. Pero recordemos que precedentemente hemos debido superar el plano de las relaciones puras. Lo que por lo común llamamos «relación» no es más que la figuración abstracta de lo que en el registro que ahora nos interesa debe reconocerse como comunicación viviente. Deseo —aunque no estoy totalmente seguro de que sea posible— que la continuación de nuestras investigaciones nos permita elucidar

hasta cierto punto, sin intelectualizarlo indebidamente, el contenido, hasta ahora poco distinto, de estas palabras: «comunicación viviente».

Antes de concluir esta primera lección, que puede parecer muy desconcertante, quisiera intentar una respuesta a una cuestión que no puede menos que plantearse al término de estos sinuosos desarrollos. ¿Puede admitirse que, en suma, hemos llegado a identificar ser e intersubjetividad? ¿Diremos que el ser es la intersubjetividad?

De inmediato diré que no creo posible suscribir esta proposición tomada literalmente. La verdad me parece aquí mucho más sutil, y exige enunciarse en un lenguaje a la vez más riguroso y más matizado.

Lo que creo percibir —y en este dominio sin duda es preferible expresarse en un tono dubitativo— es que el pensamiento que se dirige al ser restaura al mismo tiempo a su alrededor esa presencia intersubjetiva que una filosofía de inspiración monádica comienza por exorcizar de la manera más arbitraria. Recordemos, además, que el universo del filósofo monadista es tal que resulta difícil concebir cómo su filosofía misma puede tener sus raíces en él. ¿No supone una especie de *background* intermonádico, cuya posibilidad parece negar expresamente, al menos en su forma más rigurosa? Quizá pueda demostrarse, además, que un pensamiento monádico consecuente lleva a recargar la región de lo *posible* a expensas del ser tomado en su positividad misteriosa. Éstas no son más que consideraciones preliminares que deberán aclararse más tarde. Se podría decir, quizá en un lenguaje más inmediatamente captable, que el espesor del ser se adelgaza en la medida en que el *ego* pretende atribuirse una posición central en la economía del conocimiento. Inversamente, cuanto más reconoce el *ego* que es uno entre otros, entre una infinidad de otros con los que mantiene relaciones a menudo indiscernibles, más tiende a recobrar el sentido de esta espesura.

Seamos cautos, sin embargo; si nos limitamos a decir que el *ego* es simplemente *uno* entre otros, lo atomizamos inevitablemente, lo reducimos a la condición de elemento numerable.

Ahora bien, si insistí tanto en la intersubjetividad, es justamente para poner el acento sobre la presencia de una profundidad sentida, de una comunidad profundamente arraigada en lo ontológico, sin la cual los lazos reales humanos serían ininteligibles o, más exactamente, deberían considerarse exclusivamente míticos.

Así, al término de esta primera lección, concluimos que cualesquiera sean los caracteres más precisos que podamos asignar luego a una investigación sobre el ser, es necesario reconocer en primer lugar que se desarrolla en una dimensión que no puede ser la de una reflexión solipista, aun en el sentido más crítico; es decir, de una reflexión centrada en el yo transcendental, cualquiera sea el nombre con que se lo designe. En un lenguaje más concreto, digamos: *no me preocupo por el ser sino en la medida en que tomo conciencia más o menos indistinta de la unidad subyacente que me une a otros seres cuya realidad presiento.* Estos seres son; a la luz de ideas que no han penetrado aún en el obscuro dominio donde tratamos de abrirnos camino, diré que son ante todo mis compañeros de ruta, o, para emplear el término inglés: *my fellow creatures.* Esta vez la lengua inglesa nos proporciona una expresión que no tiene equivalente exacto; se necesitaría una perífrasis para mostrar su contenido a la vez humilde e inagotable.

HEIDEGGER

EL SER Y EL TIEMPO *

Introducción

I. LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL SER

§ 1. *Necesidad de reiterar expresamente la pregunta que interroga por el ser*

La mencionada pregunta está hoy caída en olvido, bien que nuestro tiempo se anote como un progreso volver a afirmar la «metafísica». Sin embargo, nos tenemos por dispensados de los esfuerzos que requeriría el desencadenar una nueva γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας, una nueva «lucha de gigantes en torno a la entidad». Con todo, no es la referida pregunta una pregunta cualquiera. Tuvo en vilo el meditar de Platón y de Aristóteles, cierto que para enmudecer desde entonces *como pregunta expresa de una investigación efectiva.* Lo que ganaron ambos se conservó a través de variadas modificaciones y «retoques» hasta la misma «lógica» de Hegel. Y lo que en otro tiempo se arrancó a los fenómenos en el supremo esfuerzo del pensamiento, aunque fragmentariamente y en primeras arremetidas, está hace mucho trivializado.

No sólo esto. Sobre el terreno de los comienzos griegos de la exégesis del ser, se desarrolló un dogma que no sólo declara superflua la pregunta que interroga por el sentido del ser, sino que encima sanciona la omisión de la pregunta. Se dice: «ser»

* La edición original se publicó en 1927.

es el más universal y vacío de los conceptos. En cuanto tal, resiste a todo intento de definición. Es el más universal de los conceptos y, por ende, indefinible; no ha menester de definición. Todos lo usamos constantemente y comprendemos también lo que en cada caso queremos decir con él. De esta suerte, lo que como algo oculto sumió y mantuvo en la inquietud el filosofar de la antigüedad, se convirtió en una cosa comprensible de suyo y tan clara como el sol, hasta el punto de que a quien sigue haciendo aún la pregunta se le tacha de error metódico.

Al comienzo de esta investigación no pueden discutirse extensamente los prejuicios que cobijan y alimentan constantemente de nuevo el no sentir que sea necesario preguntar por el ser. Estos prejuicios tienen su raíz en la misma ontología antigua. Ésta sólo es susceptible, a su vez, de una exégesis suficiente — por lo que respecta al terreno en que brotaron los conceptos ontológicos fundamentales, y por lo que se refiere a la exactitud del sentido y del número de las categorías — tomando como hilo conductor la pregunta que interroga por el ser previamente aclarada y respondida. Vamos, por ende, a llevar la discusión de los prejuicios sólo hasta donde resulte evidente la necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del ser. Son tres:

1. El «ser» es el «más universal» de los conceptos: τὸ ὂν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων. *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.* «Cierta comprensión del ser está en cada caso ya incluida en toda aprehensión de un ente.» Pero la «universalidad» del «ser» no es la del *género*. El «ser» no acota la más alta región de los entes en cuanto articulados éstos con arreglo a los conceptos de género y especie οὔτε τὸ ὂν γένος, ni es el ente un género. La «universalidad» del ser es *superior* a toda universalidad genérica. El «ser» es, según el término de la ontología medieval, un *transcendens*. La unidad de este «universal» transcendental frente a la pluralidad de los conceptos genéricos supremos con un contenido material, la identificó ya Aristóteles como la *unidad de la analogía*. Con este descubrimiento, y a pesar de toda su dependencia respecto

de la manera de hacer Platón la pregunta ontológica, puso Aristóteles el problema del ser sobre una base fundamentalmente nueva. Pero iluminar la obscuridad de estas relaciones categoriales no lo logró tampoco él. La ontología medieval discutió copiosamente el problema, ante todo en las escuelas tomista y escotista, sin llegar a fundamental claridad. Y cuando, finalmente, Hegel define el «ser» como lo «inmediato indeterminado» y da esta definición como base de todo el restante despliegue de las categorías de su «lógica», se mantiene en la misma dirección visual que la ontología antigua, sólo que deja de mano el problema, planteado ya por Aristóteles, de la unidad del ser frente a la pluralidad de las «categorías» con un contenido material. Cuando, así pues, se dice: el «ser» es el más universal de los conceptos, esto no puede querer decir que es el más claro y no necesita mayor discusión. El concepto del «ser» es, más bien, el más obscuro.

2. El concepto de «ser» es indefinible. Es lo que se concluyó de su suprema universalidad. Y con razón, si *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. El «ser» no puede, en efecto, concebirse como un ente; *enti non additur aliqua natura*, el «ser» no puede ser objeto de determinación predicando de él un ente. El ser no es susceptible de una definición que lo derive de conceptos más altos o lo explique por más bajos. Pero, ¿se sigue de aquí que el «ser» no pueda ya deparar ningún problema? En absoluto; lo único que puede inferirse es esto: el «ser» no es lo que se dice un ente. Por ende, la forma de determinar los entes justificada dentro de ciertos límites —«la definición» de la lógica tradicional, que tiene ella misma sus fundamentos en la ontología antigua— no es aplicable al ser. La indefinibilidad no dispensa de reiterar la pregunta que interroga por su sentido, sino que intima justamente a ello.

3. El «ser» es el más comprensible de los conceptos. En todo conocer, enunciar, en todo conducirse relativamente a un ente, en todo conducirse relativamente a sí mismo se hace uso del término «ser», y el término es comprensible «sin más». Todo el mundo comprende esto: «el cielo *es* azul»; «yo *soy*

una persona de buen humor», etc. Pero esta comprensibilidad «de término medio» no hace más que mostrar la incomprensibilidad. Hace patente que en todo conducirse y ser relativamente a un ente en cuanto ente hay *a priori* un enigma. El hecho de que vivamos en cada caso ya en cierta comprensión del ser, y que a la par el sentido del ser esté embozado en la obscuridad, prueba la fundamental necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del término.

El apelar a lo comprensible de suyo dentro del círculo de los conceptos filosóficos fundamentales, y más aún por lo que respecta al concepto de «ser», es un proceder dudoso, si por otra parte «lo comprensible de suyo» y sólo ello, «los secretos juicios de la razón común» (Kant), deben llegar a ser y seguir siendo el tema expreso de la analítica («el negocio de los filósofos»).

Pero la consideración de los prejuicios ha puesto a la par en claro que no sólo falta la *respuesta* a la pregunta que interroga por el ser, sino que hasta la pregunta misma es obscura y carece de dirección. Reiterar la pregunta que interroga por el ser quiere decir, por ende, esto: desarrollar de una buena vez y de una manera suficiente la *pregunta* misma.

§ 2. *Estructura formal de la pregunta que interroga por el ser*

Hay que *hacer* la pregunta que interroga por el sentido del ser. Si es una pregunta fundamental o incluso *la* pregunta fundamental, tal pregunta ha menester de que se llegue a «ver a través» de ella adecuadamente. De aquí que deba dilucidarse brevemente lo que en general es inherente a una pregunta, para poder hacer visible, partiendo de ello, que la pregunta que interroga por el ser es una *señalada* pregunta.

Todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado. Preguntar es buscar conocer «qué es» y «cómo es» un ente. El buscar este conocer puede volverse un «investigar» o poner en libertad y determinar aquello por lo que se pregunta. El preguntar tiene, en cuanto

«preguntar por...» su *aquello de que se pregunta.* Todo «preguntar por...» es de algún modo «preguntar a...». Al preguntar es inherente, además de aquello de que se pregunta, un *aquello a que se pregunta.* En la pregunta que investiga, es decir, específicamente teorética, se trata de determinar y traducir en conceptos aquello de que se pregunta. En esto reside, como aquello a que propiamente se tiende, *aquello que se pregunta* y en que el preguntar llega a la meta. El preguntar mismo tiene, en cuanto conducta de un ente, de aquel que pregunta, un peculiar «carácter de ser». El preguntar puede llevarse a cabo como un «no más que preguntar» o como un verdadero preguntar. Lo peculiar de éste reside en que el preguntar «ve a través» de sí desde el primer momento en todas las direcciones de los mencionados caracteres constitutivos de la pregunta misma.

La pregunta que interroga por el sentido del ser es la que hay que *hacer.* Con esto nos hallamos ante la necesidad de dilucidar la pregunta que interroga por el ser bajo el punto de vista de los elementos estructurales indicados.

Como un buscar que es, el preguntar ha menester de una dirección previa que le venga de lo buscado. Es, por ende, necesario que el sentido del ser esté ya de cierto modo a nuestra disposición. Ya se apuntó: nos movemos siempre en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto correspondiente. No *sabemos* lo que quiere decir «ser». Pero ya cuando preguntamos «¿qué *es* ser?», nos mantenemos en cierta comprensión del «es», sin que podamos fijar en conceptos lo que el «es» significa. Ni siquiera tenemos noción del horizonte desde el cual debamos apresar y fijar el sentido. *Esta comprensión del ser, «de término medio» y vaga, es un* «factum».

Esta comprensión del ser puede vacilar y desvanecerse y moverse en el límite mismo de un mero conocimiento de la palabra, tanto cuanto se quiera: esta indeterminación de la comprensión del ser que está en cada caso ya disponible, es ella misma un fenómeno positivo que ha menester de aclara-

ción. Una investigación del sentido del ser no pretenderá, empero, aclarar el fenómeno desde un principio. La exégesis de la comprensión «de término medio» del ser únicamente adquiere el hilo conductor que necesita después de desarrollado el concepto del ser. Es de la claridad del concepto y de los modos de comprenderlo explícitamente inherentes a él, de donde cabrá sacar lo que quiere decir la comprensión del ser envuelta en obscuridades o todavía no aclarada, así como las formas en que es posible y necesario que se envuelva en obscuridades o se impida una aclaración explícita del sentido del ser.

La comprensión de «término medio» y vaga del ser puede estar, además, transida de opiniones y teorías tradicionales sobre el ser, y, encima, de tal forma que estas teorías permanezcan ocultas en su condición de fuentes de la comprensión dominante. Lo buscado al preguntar por el ser no es algo completamente desconocido, aunque sea algo «inmediatamente» de todo punto inaprensible.

Aquello de que se pregunta en la pregunta que se trata de desarrollar es el ser, aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello «sobre lo cual» los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos. El ser de los entes no «es» él mismo un ente. El primer progreso filosófico en la comprensión del problema del ser no está en μῦθόν τινα διηγεῖσθαι, en «contar cuentos», es decir, en determinar un ente en cuanto ente reduciéndolo a otro ente como a su origen, igual que si el ser tuviese el carácter de un posible ente. El ser, en cuanto es aquello por el que se pregunta, requiere, por ende, una forma peculiar de mostrarlo, que se diferencia esencialmente del descubrimiento de los entes. Según esto, pedirá también *aquello que se pregunta*, el sentido del ser, un repertorio peculiar de conceptos, que se destaquen a su vez esencialmente de los conceptos en los cuales alcanzan los entes su determinación por medio de «significaciones».

En cuanto el ser constituye aquello de que se pregunta, y ser quiere decir ser de los entes, resultan ser *aquello a que se pregunta* en la pregunta que interroga por el ser los entes mismos. A éstos se los interroga, cabe decir, acerca de su ser.

Pero si ellos han de poder entregar sin falsedad los caracteres de su ser es necesario que, por su parte, se hayan vuelto antes accesibles tales como son en sí mismos. La pregunta que interroga por el ser pide, por lo que respecta a aquello a que se pregunta, que se gane y se asegure por anticipado la recta forma de acceso a los entes. Pero «entes» llamamos a muchas cosas y en distinto sentido. Ente es todo aquello de que hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cual manera; ente es, también, aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo. El ser está implícito en el «qué es» y el «cómo es»; en la realidad, en el sentido más estricto; en el «ser ahí»; en el «hay». ¿En *qué* ente debe leerse el sentido del ser, de qué ente debe tomar su punto de partida el proceso que nos abra el ser? ¿Es este punto de partida arbitrario o tiene un determinado ente una preeminencia en el desarrollo de la pregunta que interroga por el ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido tiene una preeminencia?

Si ha de hacerse expresamente la pregunta que interroga por el ser, y ha de hacérsela en forma de «ver a través» de ella plenamente, el desarrollo de esta pregunta con arreglo a lo dilucidado hasta aquí pide que se expliquen los modos del «dirigir la vista» al ser, del «comprender» y «apresar en conceptos» el sentido; pide que se haga posible la recta elección del ente ejemplar, que se ponga de manifiesto la genuina forma de acceso a este ente. «Dirigir la vista», «comprender» y «conceptos», «elegir», «acceso» son modos de conducirse constitutivos del preguntar y, por tanto, ellos mismos son modos de ser de un determinado ente, de *aquel* ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos. Desarrollar la pregunta que interroga por el ser quiere, según esto, decir: hacer «ver a través» de un ente —el que pregunta— bajo el punto de vista de su ser. El preguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de *ser* de un ente, él mismo determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él: por el ser. Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la «posibilidad de ser» del preguntar, lo designamos con el término «ser ahí». El hacer en forma expresa y de «ver a

través» de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser pide el previo y adecuado análisis de un ente (el «ser ahí») poniendo la mira en su ser.

Pero, ¿no cae semejante empresa en un patente círculo? Tener que determinar ante todo un ente *en su ser*, y querer hacer luego y únicamente sobre esta base la pregunta que interroga por el ser, ¿qué otra cosa es que moverse en un círculo? ¿No se «da por supuesto» ya, para desarrollar la pregunta, aquello que primero aportaría la respuesta a esta pregunta? Objeciones formales como la que argumenta con el *circulus in probando*, fácil de aducir en todo tiempo dentro del campo de la indagación de los principios, son siempre estériles en consideraciones acerca de los caminos concretos del investigar. Para la inteligencia de la cuestión no sirven de nada e impiden el adentrarse por el campo de la investigación.

Pero de hecho no hay en la manera de hacer la pregunta que hemos expuesto ningún círculo. Los entes pueden determinarse en su ser, sin que para ello tenga que ser ya disponible el concepto explícito del sentido del ser. Si así no fuese, no podría haber habido hasta aquí conocimientos ontológicos, como consta de hecho que los hay, según no se negará. El «ser» es, sin duda, «dado por supuesto» en toda ontología habida hasta aquí, pero no como *concepto* disponible, no como aquello en cuanto es lo cual, es lo buscado. El «dar por supuesto» el ser tiene el carácter de un previo echar una mirada al ser, de tal suerte que por obra de la mirada echada se vuelve el ente previamente dado articulado provisionalmente en su ser. Este directivo echar una mirada al ser brota de la comprensión «de término medio» del ser en que nos movemos ya siempre, *y que a la postre es inherente a la constitución esencial del «ser ahí» mismo.* Tal «dar por supuesto» no tiene nada que ver con el poner un fundamento del cual se deriva deductivamente una proposición. En el hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser no puede haber ningún *circulus in probando*, porque en el responderla no se busca una fundamentación, sino un poner en libertad un fondo que muestra este fondo.

En la pregunta que interroga por el sentido del ser no hay

un *circulus in probando*, pero sí una notable *retro-o pro-ferencia* de aquello de que se pregunta (el ser) al preguntar mismo como modo de ser de un ente. Al sentido más peculiar de la pregunta que interroga por el ser es inherente que el preguntar sea esencialmente alcanzado por aquello de que se pregunta. Pero esto quiere sólo decir: el ente del carácter del «ser ahí» tiene una referencia —quizá hasta señalada— a la pregunta misma que interroga por el ser. Pero, ¿no está con esto ya indicado un determinado ente en su preeminencia en cuanto al ser, y dado desde luego el ente ejemplar que debe funcionar primariamente como *aquel a que se pregunte* en la pregunta que interroga por el ser? Con lo dilucidado hasta aquí, ni se ha mostrado la preeminencia del «ser ahí», ni decidido nada acerca de su función posible o incluso necesaria como ente al que preguntar primariamente. Pero sí se ha anunciado algo así como una preeminencia del «ser ahí».

§ 3. *Preeminencia ontológica de la pregunta que interroga por el ser*

La caracterización de la pregunta que interroga por el ser, siguiendo el hilo conductor de la estructura formal de la pregunta en cuanto tal, ha puesto en claro que esta pregunta es una pregunta *sui generis*, de tal suerte que ya el hacerla en la debida forma, y no se diga al contestarla, requiere una serie de consideraciones fundamentales. Pero lo «señalado» de la pregunta que interroga por el ser únicamente saldrá a la luz por completo cuando estén suficientemente acotados su función, su mira y sus motivos.

Hasta aquí se motivó la necesidad de reiterar la pregunta, primero por lo venerable de su origen, pero sobre todo por la falta de una respuesta determinada e incluso por la ausencia de la pregunta misma, hecha al menos en una forma satisfactoria. Mas cabe que se quiera saber para qué puede servir esta pregunta. ¿Resulta simplemente o *es* tan sólo asunto de una especulación que se cierne en los aires de las más generales generali-

dades *—o es a la par la pregunta más «de principio» y más concreta?*

Ser es en todo caso el ser de un ente. El universo de los entes, que abarca distintos sectores, puede volverse campo de un poner en libertad y un acotar determinados dominios de cosas. Estos dominios, por ejemplo, la historia, la naturaleza, el espacio, la vida, el «ser ahí», el lenguaje, etc., consienten por su parte un «tematizarse» como objetos de sendas investigaciones científicas. La investigación científica destaca y fija los dominios de cosas de una manera ingenua y rudimentaria. El desarrollo del dominio, en sus estructuras fundamentales, lo efectúa ya de cierto modo la precientífica experiencia e interpretación del sector del ser en el que se acota el dominio mismo. Los «conceptos fundamentales» que brotan así resultan inmediatamente los hilos conductores con que se abre por primera vez de una manera concreta el dominio. Si bien el peso de la investigación se halla siempre en esta índole positiva, su verdadero progreso no consiste tanto en recoger los resultados y recluirlos en «tratados», cuanto en ese preguntar por las estructuras fundamentales del dominio del caso, que surge, las más de las veces como una reacción, de semejante acumulación de nociones sobre las cosas.

El verdadero «movimiento» de las ciencias es el de revisión de los conceptos fundamentales, que puede ser más o menos radical y «ver a través» de sí mismo también más o menos. El nivel de una ciencia se determina por su *capacidad* para experimentar una crisis de sus conceptos fundamentales. En tales crisis inmanentes de las ciencias vacila la relación misma de la investigación positiva con las cosas a las que se pregunta. Por todas partes se han despertado hoy en las distintas disciplinas tendencias a poner la investigación sobre nuevos fundamentos.

La ciencia al parecer más rigurosa y más sólidamente construida, la *matemática*, ha caído en una «crisis de los fundamentos». La lucha entre formalismo e intuicionismo gira en torno a la manera de ganar y asegurar la forma de acceso primaria a lo que debe ser objeto de esta ciencia. En la *física*, la teoría

de la relatividad brota de la tendencia a poner de manifiesto el peculiar orden de la naturaleza misma, tal como este orden es «en sí». Como teoría de las condiciones de acceso a la naturaleza misma, trata de salvar la inmutabilidad de las leyes del movimiento, por medio de una determinación de todas las relatividades, y con ello se encuentra puesta ante la cuestión de la estructura del dominio de cosas que le está previamente dado, ante el problema de la materia. En la *biología* despierta la tendencia a ir más allá de los conceptos de organismo y de vida propuesto por el mecanicismo y el vitalismo, y a forjarse un concepto nuevo de la forma de ser de lo viviente en cuanto tal. En las *ciencias históricas del espíritu* se ha robustecido la urgencia de llegar hasta la realidad histórica misma a través de la tradición y su expresión y transmisión: la historia de la literatura debe volverse historia de problemas. La *teología* busca una interpretación del ser del hombre relativamente a Dios lo más radical posible, sacada del sentido mismo de la fe y constantemente fiel a este sentido. Empieza lentamente a comprender de nuevo la idea de Lutero: que su sistema dogmático descansa sobre un «fundamento» que no brotó de una primaria cuestión de fe, y que sus conceptos no sólo no bastan para resolver los problemas teológicos, sino que los encubren y desfiguran.

Conceptos fundamentales son aquellas determinaciones en las cuales se alcanza, del dominio de cosas que sirven de base a todos los objetos temáticos de una ciencia, una comprensión previa y directiva de toda investigación positiva. Su genuina definición y «fundamentación» sólo la logran, por ende, estos conceptos en un escudriñar congruentemente previo al dominio mismo. Pero en cuanto cada uno de estos dominios es una promoción del sector mismo de los entes, no significa semejante indagación previa y creadora de conceptos fundamentales otra cosa que una interpretación de la constitución fundamental del ser de estos entes. Esta indagación tiene que ser anterior a las ciencias positivas; y *puede* serlo. La labor de Platón y de Aristóteles es prueba de ello. Tal fundamentación de las ciencias se diferencia radicalmente de la «lógica», esencialmente zaguera

en cuanto que investiga el «método» de un estado accidental de una ciencia. Tal fundamentación es lógica creadora en el sentido de que se adelanta, cabe decir, hacia un determinado dominio del ser, abre por primera vez la constitución de su ser, y pone a disposición de las ciencias positivas las estructuras ganadas, como otras tantas indicaciones directivas —y «ver a través» de las cuales es posible—, sus preguntas. Así, no es, por ejemplo, lo primario filosóficamente una teoría de la formación de los conceptos en la historiografía, ni la teoría del conocimiento historiográfico, pero tampoco la teoría de la historia como objeto de la historiografía, sino la exégesis del ente peculiarmente histórico, en punto justamente a su historicidad. Así, estriba también el aporte positivo de la *Crítica de la razón pura* en haber acometido el poner de manifiesto lo que es inherente a una naturaleza en general, y no en una «teoría» del conocimiento. Su lógica transcendental es lógica material apriorística del dominio del ser llamado naturaleza.

Pero todo este preguntar —ontología en el sentido más amplio y sin limitación de direcciones ni tendencias ontológicas— ha menester él mismo de un hilo conductor. El preguntar ontológico es sin duda anterior al preguntar óntico de las ciencias positivas. Resulta, empero, ingenuo, y no deja «ver a través» de él cuando su andar indagando tras del ser de los entes deja por dilucidar el sentido del ser en general. Y precisamente el problema ontológico de trazar una genealogía de los distintos modos posibles del ser, que no proceda deductivamente ni constructivamente, ha menester de una previa y mutua comprensión en punto a lo que mentamos propiamente con esta expresión: «ser».

La pregunta que interroga por el ser apunta, por ende, no sólo a una condición apriorística de posibilidad de las ciencias que escudriñan los entes en cuanto tales o cuales entes, moviéndose en cada caso ya en cierta comprensión del ser, sino a la condición de posibilidad de las ontologías mismas que son anteriores a las ciencias ónticas y las fundan. *Toda ontología, por rico que sea y bien remachado que esté el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una*

desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental.

La misma investigación ontológica bien comprendida da a la pregunta que interroga por el ser su preeminencia ontológica por encima de la mera recepción de una tradición venerable y del cultivo de un problema que hasta aquí no ha dejado «ver a través» de él. Pero esta preeminencia científico-material no es la única.

II. LA ANALÍTICA EXISTENCIARIA COMO ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

§ 4. *Preeminencia óntica de la pregunta que interroga por el ser*

La ciencia puede definirse como un conjunto de proposiciones verdaderas conectadas por relaciones de fundamentación. Pero esta definición ni es completa, ni da en el sentido último de la ciencia. Las ciencias tienen, en cuanto modos de conducirse el hombre, la forma de ser de este ente (el hombre). Este ente lo designamos con el término «ser ahí». La investigación científica no es la única ni la «más inmediata» forma posible de ser de este ente. El «ser ahí» mismo es, además, señalado entre todos los entes. Se trata de hacer visible provisionalmente lo que tiene de señalado. El dilucidarlo tiene que anticipar los análisis que vendrán más adelante y serán los propiamente «mostrativos».

El «ser ahí» es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser *le va* este su ser. A esta constitución del ser del «ser ahí» es inherente, pues, tener el «ser ahí», en su «ser relativamente a este su ser», una «relación de ser». Y esto a su vez quiere decir: el «ser ahí» se comprende en su ser, de un modo más o menos expreso. A este ente le es peculiar serle, con su ser, y por su ser, abierto éste a él mismo. *La comprensión del ser es ella misma una «determinación del ser» del «ser ahí».*

Lo ónticamente señalado del «ser ahí» reside en que *es* ontológico.

«Ser ontológico» aún no quiere aquí decir: desarrollar una ontología. Si reservamos, por ende, el título de ontología para el preguntar en forma explícitamente teorética por el sentido de los entes, hay que designar este «ser ontológico» del «ser ahí» como «preontológico». Pero esto no significa tan sólo ser ónticamente, sino ser en el modo de un comprender el ser.

El ser mismo, relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el «ser ahí», lo llamamos «existencia». Y porque la definición de la esencia de este ente no puede darse indicando un «qué» de contenido material, sino que su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo, se ha elegido para designar este ente el término «ser ahí», que es un término que expresa puramente el ser.

El «ser ahí» se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo. Estas posibilidades, o las ha elegido el «ser ahí» mismo, o éste ha caído en ellas o crecido en cada caso ya en ellas. La existencia se decide exclusivamente por obra del «ser ahí» mismo del caso en el modo del hacer o el omitir. La cuestión de la existencia nunca puede liquidarse sino por medio del existir mismo. La comprensión de sí mismo que lleva la dirección *en esto* la llamamos «existencial». La cuestión de la existencia es una «incumbencia» óntica del «ser ahí». Para liquidarla no hay necesidad de «ver a través» teóricamente de la estructura ontológica de la existencia. El preguntar por esta estructura tiene por meta mostrar por separado lo que constituye la existencia. El complejo de estas estructuras lo llamamos la «existenciariedad». La analítica de ésta no tiene el carácter de un comprender existencial, sino «existenciario». La posibilidad y necesidad de una analítica «existenciaria» del «ser ahí» se halla prefigurada en la constitución óntica de éste.

Ahora bien, en cuanto que la existencia determina el «ser ahí», la analítica ontológica de este ente ha menester ya siempre echar una mirada previa a la existenciariedad. Mas por ésta

comprendemos la constitución del ser del ente que existe. Y en la idea de semejante constitución del ser está ya implícita la idea del ser. También la posibilidad de una acabada analítica del «ser ahí» depende, pues, de un desarrollo previo de la pregunta que interroga por el sentido del ser en general.

Las ciencias son modos del «ser ahí» en que éste se conduce relativamente a entes que no necesita ser él mismo. Al «ser ahí» es esencialmente inherente esto: ser en un mundo. La comprensión del ser que es inherente al «ser ahí» concierne con «igual originalidad», por ende, al comprender lo que se llama un «mundo» y al comprender el ser de los entes que resultan accesibles dentro del mundo. Las ontologías que tienen por tema entes de un carácter de ser de una forma distinta de la del «ser ahí» tienen, por consiguiente, sus fundamentos y motivos en la misma estructura óntica del «ser ahí», la cual encierra en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser.

De ahí que la *ontología fundamental*, única de la que pueden surgir todas las demás, tenga que buscarse en la *analítica existenciaria del «ser ahí»*.

El «ser ahí» tiene, en suma, una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes. La primera preeminencia es *óntica:* este ente es, en su ser, determinado por la existencia. La segunda preeminencia es *ontológica:* en razón de su ser determinado por la existencia, es el «ser ahí» en sí mismo «ontológico». Al «ser ahí» es inherente con igual originalidad —como un ingrediente de la comprensión de la existencia— esto: un comprender del ser de todos los entes de una forma distinta de la del «ser ahí». El «ser ahí» tiene, por ende, la tercera preeminencia de ser la condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías. El «ser ahí» se ha mostrado, así, como aquel al que se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes.

La analítica existenciaria, por su parte, tiene en último término raíces *existenciales*, es decir, *ónticas*. Sólo tomando el preguntar filosófico mismo existencialmente o como posibilidad de ser del «ser ahí» existente en cada caso, hay la posibilidad de que se abra la existenciariedad de la existencia y la posibi-

lidad de atacar los problemas ontológicos con suficiente fundamento. Pero con esto se ha vuelto clara también la preeminencia óntica de la pregunta que interroga por el ser.

La preeminencia óntico-ontológica del «ser ahí» se vio ya pronto, sin que por ello se llegara a aprehender al «ser ahí» mismo en su genuina estructura ontológica, ni siquiera a ver en ella un problema orientador. Aristóteles dice ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν. El alma (del hombre) es en cierto modo los entes; el «alma», que constituye el ser del hombre, descubre en sus modos de ser la αἴσθησις y la νόησις, todos los entes en el doble aspecto del «qué es» y del «cómo es», es decir, siempre también en su ser. Esta tesis que se remonta a la ontológica de Parménides, la recogió Tomás de Aquino es una disquisición característica. Se trata de una deducción de los «transcendentales», es decir, de los caracteres de ser que están por encima aún de toda posible determinación genérico-material de un ente, de todo *modus specialis entis*, y que convienen necesariamente a toda cosa cualquiera que sea. Pues bien, también el ser *verum* es un *transcendens* de éstos. Se demuestra apelando a un ente que tiene, por su forma de ser, la peculiaridad de «convenir» con cualquier otro ente. Este señalado ente, el *ens quod natum est convenire cum omni ente*, es el alma *(anima)*. La preeminencia del «ser ahí» sobre todos los demás entes que aquí aparece, si bien no aclarada ontológicamente, no tiene, es evidente, nada de común con una mala subjetivación del universo de los entes.

La demostración de lo óntico-ontológicamente señalado de la pregunta que interroga por el ser se funda en la exhibición provisional de la preeminencia óntico-ontológica del «ser ahí». Pero el análisis de la estructura de la pregunta que interroga por el ser en cuanto tal pregunta (§ 2) tropezó con una señalada función de este ente dentro del mismo hacer la pregunta. El «ser ahí» se desembozó como el ente que tiene que ser objeto de un desarrollo ontológico suficiente, antes de que el preguntar mismo deje «ver a través» de él. Mas ahora se ha mostrado que es la analítica ontológica del «ser ahí» lo que constituye la ontología fundamental, o que el «ser ahí» funciona como el ente *al que hay que preguntar* sobre su ser con fundamental anterioridad.

Cuando se vuelve problema la exégesis del sentido del sentido del ser, el «ser ahí» no es sólo el ente al que hay que preguntar primariamente: es además el ente que en su ser se conduce en cada caso ya relativamente a *aquello* por lo que se pregunta en esta pregunta. La pregunta que interroga por el ser no es, en conclusión, nada más que el hacer radical una «tendencia de ser» esencialmente inherente al ser del «ser ahí» mismo, a saber, la comprensión preontológica del ser.

KANT Y EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA *

III. LA COMPRENSIÓN DEL SER Y LA FINITUD DEL HOMBRE

§ 40. *La elaboración originaria de la pregunta del ser como vía hacia el problema de la finitud en el hombre*

La pregunta fundamental de los antiguos φυσιολόγοι por el ente en general se convirtió —y en esto consiste el desarrollo interno de la metafísica antigua desde su principio hasta Aristóteles—, partiendo de la indeterminación fecunda de su universalidad inicial, en la determinación de las dos direcciones de la pregunta, que constituyen, según Aristóteles, el filosofar auténtico.

Por más obscura que quede la conexión entre ambas, se puede poner de relieve, cuando menos desde un punto de vista, una relación jerárquica entre ellas. Si la pregunta por el ente en su totalidad y en sus regiones principales presupone ya cierta comprensión acerca de lo que es el ente como tal, debe colocarse la pregunta por el ὂν ᾗ ὄν antes de la que se refiere al ente en total. La pregunta por lo que es el ente como tal, en general, es la primera en el orden de la posible realización de un conocimiento fundamental acerca del ente en su totalidad. Pero el saber si esta preeminencia cabe también en el orden de la definitiva autofundación de la metafísica, es una cuestión que solamente mencionaremos. ¿Pero no es acaso la pregunta

* La edición original se publicó en 1929.

τί τὸ ὄν tan indeterminada que carece de objeto y niega toda indicación acerca de dónde y cómo encontrar respuesta?

En la pregunta por lo que es el ente como tal, se pregunta por aquello que, en general, determina al ente como ente. Llamamos a esto el ser del ente, y a la pregunta que interroga por él, pregunta que interroga por el ser. Ésta investiga aquello que determina al ente como tal. Dicho elemento determinante ha de reconocerse en el cómo de su determinar, ha de interpretarse, es decir, ha de comprenderse como tal o cual cosa. Pero para poder comprender la determinación esencial del ente por el ser es preciso que el elemento determinante mismo sea suficientemente comprensible, es menester comprender de antemano al *ser como tal* y no primeramente al ente como tal. De este modo en la pregunta τί τὸ ὄν (¿qué es el ente?) está encerrada otra pregunta, la originaria: *¿Qué significa el ser previamente comprendido en aquella pregunta?*

Si ya le pregunta τί τὸ ὄν es casi incomprensible, ¿cómo surgirá una problemática concreta de una pregunta más originaria y más «abstracta»?

Para probar que esta problemática existe, basta llamar la atención sobre algo que la filosofía ha tomado siempre, con demasiada ligereza, como sobreentendido. Determinamos e interrogamos al ente que se nos manifiesta en cada uno de los modos de conducirnos relativamente a él primero con respecto a su qué es (τί ἐστιν).

La filosofía llama a este qué es *essentia (Wesen,* esencia). Ésta hace posible al ente en lo que es. En consecuencia se usa también para la quiddidad de una cosa *(realitas)*-el término *possibilitas* (posibilidad interna). El aspecto (εἶδος) de un ente ofrece informes a la pregunta acerca de qué es un ente. El qué es del ente se denomina, por lo tanto, ἰδέα.

Respecto de todo ente surge en seguida la pregunta, a menos de que esté ya resuelta, la pregunta de si el ente de este qué es determinado es o si, por el contrario, no es. Determinamos, por lo tanto, al ente «también» en relación a su «qué es» (ὅτι ἐστίν), lo que la filosofía suele concebir terminológicamente como *existencia* (realidad).

En todo ente «hay» pues un «qué es» y un «que es», *essentia* y *existentia*, posibilidad y realidad. ¿Tiene «ser» el mismo sentido en cada una de estas expresiones? Y si no la tiene, ¿por qué se escinde el ser en «qué es» y en «que es»? ¿Hay esta aceptada diferencia, aceptada como algo por demás natural —entre *essentia* y *existentia*—, como hay gatos y perros, o se encuentra aquí un problema que debe ser planteado al fin y que, al parecer, sólo se puede plantear *al interrogar por lo que es el ser como tal?*

¿No es verdad que si falta la elaboración de esta pregunta falta también todo horizonte para un intento de «definir» la esencialidad de la esencia y de «explicar» la realidad de lo real?

¿Y no se liga la mencionada articulación del ser en el «qué» (*qué* es algo) y en el «que» (que *es* algo) —articulación obscura en cuanto al fundamento de su posibilidad y al modo de su necesidad— con el significado del ser como «ser verdad», que aparece manifiestamente en el «es» de toda proposición —expresa o no— pero no sólo ahí?

¿No se da demasiada importancia a lo que encierra la palabra problemática «ser»? ¿Es posible permanecer más tiempo en la indeterminación de la pregunta por el ser, o ha de arriesgarse un paso aún más originario hacia la elaboración de esta pregunta?

¿Cómo puede encontrarse respuesta a la pregunta: qué quiere decir ser, mientras quede obscuro por dónde puede esperarse la respuesta? ¿No es preciso preguntar antes hacia dónde dirigiremos la mirada para determinar, desde esta perspectiva, el ser como tal y obtener así un concepto del ser a partir del cual lleguen a ser comprensibles tanto la posibilidad como la necesidad de la articulación esencial del ser? De modo que es preciso remontar la pregunta de la «filosofía primera» acerca de lo que es el ente como tal, por encima de la pregunta acerca de lo que es el ser como tal, hacia una pregunta más originaria: *¿a partir de qué es posible comprender una noción como la de ser, con todas sus riquezas y el conjunto de articulaciones y relaciones que implica?*

Ahora bien, si hay una conexión interna entre la fundamen-

tación de la metafísica y la pregunta acerca de la finitud en el hombre, la elaboración más originaria que la pregunta por el ser ha recibido aquí enunciará más elementalmente la relación esencial de ésta con el problema de la finitud.

Esta relación sigue siendo obscura por el momento, sobre todo porque generalmente no se está dispuesto a atribuir esta relación a la pregunta en cuestión. Puede ser que esta relación se halle en las preguntas kantianas mencionadas: ¿qué me es permitido esperar?, etc. Pero ¿cómo puede tener la pregunta por el ser —especialmente bajo la forma en que se ha desarrollado, llegando a ser la pregunta acerca de la posibilidad de comprensión del ser en general— una relación esencial con la finitud en el hombre? Es posible que la pregunta por el ser adquiera sentido dentro de la ontología abstracta inspirada en la física de Aristóteles y presentarse así con cierto derecho como un problema especial y erudito, más o menos artificial. Sin embargo, no es evidente la relación esencial con la finitud en el hombre.

Si hasta ahora se ha precisado la forma original del problema del ser a la luz de la pregunta aristotélica, esto no quiere decir, sin embargo, que el origen del problema se encuentre ahí. Al contrario, el filosofar auténtico sólo podrá dar con la pregunta del ser si esta pregunta pertenece a la esencia íntima de la filosofía, la cual a su vez sólo existe como una posibilidad decisiva del «ser ahí» humano.

Si se pregunta por la posibilidad de comprender una noción como la de ser, este «ser» no fue inventado ni reducido artificialmente a un problema a fin de asumir una pregunta de la tradición filosófica. Se pregunta, más bien, por la posibilidad de comprender algo que todos nosotros, siendo hombres, entendemos constantemente y hemos entendido siempre. La pregunta por el ser, como pregunta por la posibilidad del concepto de ser, surge con la comprensión preconceptual del ser. Así la pregunta por la posibilidad del concepto de ser se remite, una vez más, a una etapa anterior: a la pregunta por la esencia de la comprensión del ser en general. La tarea de la fundamentación de la metafísica, comprendida originariamente, se trans-

forma, por lo tanto, en la aclaración de la posibilidad interna de la comprensión del ser. La elaboración de la pregunta por el ser, así comprendida, permitirá decidir finalmente si el problema del ser implica o no una relación interna con la finitud en el hombre y de qué modo lo hace.

§ 41. *La comprensión del ser y el ser ahí en el hombre*

Es obvio que nosotros los hombres nos conducimos con relación al ente. Cuando se nos pide que representemos un ente, podemos referirnos siempre a un ente cualquiera; bien a uno que no soy yo y que no se me asemeja; bien a uno que soy yo mismo, o a uno que, si bien no soy yo mismo, es, sin embargo, en tanto sí mismo, de mi misma condición. El ente no es conocido; ¿pero conocemos el ser? ¿No nos sobrecoge un vértigo cuando tratamos de determinarlo o siquiera de aprehenderlo en sí mismo? ¿No es el ser semejante a la nada? En efecto, fue nada menos que Hegel quien dijo: «El ser puro y la nada pura son, por lo tanto, la misma cosa.»

La pregunta por el ser como tal nos conduce hasta el borde de la más completa obscuridad. Sin embargo, no debemos retroceder prematuramente, sino que hemos de afrontar toda la peculiaridad de la comprensión del ser. Por más impenetrable que sea la obscuridad que rodea al «ser» y a su significado, siempre será cierto que en todo tiempo y en todo el campo de la patentibilidad del ente tenemos una cierta comprensión del ser para preocuparnos por el «qué es» y el «ser tal» del ente, experimentar y discutir el «que es», juzgar o errar acerca del «ser verdad». Cada vez que enunciamos una proposición, por ejemplo, «hoy es día de fiesta», comprendemos el «es» y, por ello, algo semejante al ser. El grito «¡fuego!» implica: se ha iniciado un fuego, se necesita ayuda, «¡sálvese —ponga a salvo su propio ser— quien pueda!». Pero aún en el caso que no nos pronunciemos expresamente sobre el ente, conduciéndonos en silencio frente a él, entendemos sus caracteres, que hacen juego —aunque ocultamente— entre sí; los caracteres del «qué es», del «que es» y del «ser verdad».

En cada disposición afectiva, cuando nos sentimos de una manera o de otra, nuestro «ser ahí» se nos hace patente. De modo que comprendemos el ser, por más que nos falte su concepto. Este comprender preconceptual del ser, en toda su constancia y amplitud es a menudo completamente indeterminado. La forma específica del ser, por ejemplo, de las cosas materiales, de las plantas, animales, hombres, números, nos es conocida, pero lo así conocido es ignorado como tal. Es más, este ser del ente, comprendido preconceptualmente en toda su extensión, constancia e indeterminación, se da como enteramente «evidente». El ser como tal está tan lejos de convertirse en problema que, por el contrario, parece como si «no hubiera» nada de esa índole.

Esta comprensión del ser, caracterizada escuetamente, se mantiene sin peligro ni estorbos en el terreno de la «evidencia» más pura. Pero, *si no se realizara esta comprensión del ser*, el hombre, por muchas cualidades excepcionales que tuviera, no podría ser nunca el ente que es. El hombre es un ente que se encuentra en medio de entes, de tal manera que siempre le fue patente el ente que él no es y el ente que él mismo es. Llamamos a esta forma de ser del hombre: existencia. La existencia no es posible sino sobre la base de la comprensión del ser.

El hombre, al conducirse con relación al ente que no es él mismo, encuentra el ente como lo que le sostiene, a lo que está destinado y cuyo dueño, a pesar de toda su cultura y técnica, no podrá ser nunca en el fondo. Destinado al ente que no es él, no es dueño, en el fondo, del ente que él mismo es.

La existencia del hombre significa una irrupción tal en la totalidad del ente, que sólo ahora se hace patente el ente en sí mismo, es decir, *en su calidad* de ente, según su diferente extensión y según los diferentes grados de claridad y de certeza. Este privilegio de no ser simplemente ante los ojos entre los otros entes, que no se hacen patentes entre sí, sino de hallarse en medio de los entes, *entregado a ellos como tal, y de ser responsable de sí mismo como ente*, este privilegio de existir implica, en sí mismo, la necesidad de comprender el ser.

El hombre no podía ser el ente yecto que es, en calidad

de sí mismo, si no fuera *capaz de dejar ser* al ente como tal. Pero para poder dejar ser al ente lo que es, y como es, el ente existente debe haber proyectado ya lo que le sale al encuentro, en tanto que ente. Existencia significa estar destinado al ente, como tal, en una entrega al ente que le está destinado como tal.

La existencia como forma de ser es en sí finitud y, como tal, es posible únicamente sobre la base de la comprensión del ser. Sólo hay algo semejante al ser, y tiene que haberlo, allí donde la finitud se ha hecho existente. De esta manera la comprensión del ser que ignorada en su extensión, constancia, indeterminación y «evidencia» domina a la existencia del hombre, se patentiza como el íntimo fundamento de su finitud. La comprensión del ser no tiene la universalidad inocente de una propiedad humana que aparece frecuentemente entre otras; su «universalidad» es la originalidad del fundamento más íntimo de la finitud del ser ahí. Sólo porque la comprensión del ser es lo más finito en lo finito puede posibilitar también las llamadas facultades «creadoras» del ser humano finito. Y sólo porque se realiza en el fondo de la finitud le son propias la extensión y constancia mencionadas, pero también su carácter oculto.

Basándose en la comprensión del ser, el hombre es el «ahí» que realiza con su ser la irrupción inicial en el ente, de manera que éste, como tal, pueda anunciarse a un «sí mismo». *Más originaria que el hombre es la finitud del ser ahí en él.*

La elaboración de la pregunta fundamental de la *metaphysica generalis*, del τί τὸ ὄν, fue reducida a la idea más originaria respecto de la esencia interna de la comprensión del ser, siendo ésta la que sostiene, mueve y dirige todo preguntar explícito acerca del concepto de ser. Hemos intentado una exposición más originaria del problema fundamental de la metafísica para hacer ver la conexión entre el problema de la fundamentación y la pregunta de la finitud en el hombre. Ahora se ve que ni siquiera tenemos que preguntar por la relación de la comprensión del ser con la finitud en el hombre, ya que esta comprensión *es* la esencia íntima de la finitud. Así hemos adquirido el concepto de la finitud que está en la base de la problemática de la fundamentación de la metafísica. Si esta fundamen-

tación se apoya en la pregunta acerca de lo que es el hombre, se ha denominado ya, en parte, esta última cuestión, es decir, la pregunta que interroga por el hombre ha ganado en determinación. Si el hombre sólo es hombre *a raíz del ser ahí en él*, la pregunta por lo que es más primordial que el hombre no puede ser, en principio, una pregunta antropológica. Toda antropología, aun la filosófica, supone ya al hombre como hombre.

El problema de la fundamentación de la metafísica se enraiza en la pregunta por el ser ahí en el hombre, es decir, en la pregunta por su fundamento íntimo, por la comprensión del ser como finitud esencialmente existente. Esta pregunta por el ser ahí interroga por la esencia del ente así determinado. En cuanto su esencia está en la existencia, la pregunta acerca de la esencia del ser ahí es la pregunta existenciaria. Toda pregunta por el ser de un ente y especialmente la pregunta por el ser de aquel ente a cuya constitución pertenece la finitud, como comprensión del ser, es metafísica.

Por lo tanto la fundamentación de la metafísica se basa en una metafísica del ser ahí. ¿Puede extrañarnos entonces que una fundamentación de la metafísica deba ser ella misma metafísica, y aun la metafísica por excelencia?

Kant, en cuyo filosofar se encontraba el problema de la posibilidad de la metafísica más vivo que en ningún otro filósofo anterior o posterior, habría entendido mal su propia intención, si no se hubiera fijado en esta conexión. Lo manifestó con la serena claridad que le proporcionó el haber terminado la *Crítica de la razón pura*. En 1781 escribe a propósito de esta obra a su amigo y discípulo Marcus Herz: «Esta clase de investigación será siempre difícil, pues contiene la metafísica de la metafísica...»

Estas palabras invalidan todo intento de considerar, aun parcialmente la *Crítica de la razón pura* como una teoría del conocimiento; pero, por otra parte, obligan en toda repetición de la fundamentación de la metafísica a aclarar esta «metafísica de la metafísica» hasta tal grado que se la pueda colocar sobre un terreno concreto, que ofrezca una vía al proceso de la fundamentación.

IV. LA FUNDAMENTACIÓN KANTIANA Y EL HUNDIMIENTO DE LA «LÓGICA»

§ 45. *La idea de la ontología fundamental y la «Crítica de la razón pura»*

Era inevitable que la fundamentación kantiana de la metafísica, que constituye el primer planteamiento decidido de la pregunta acerca de la posibilidad interna de la patentibilidad del ser del ente, topase con el tiempo como determinación fundamental de la trascendencia finita, si, por otra parte, la comprensión del ser en el ser ahí proyecta, espontáneamente, el ser hacia el tiempo. Era también necesario remontar su fundamentación de la metafísica —por encima del concepto vulgar del tiempo— hacia una comprensión trascendental del tiempo como afección pura de sí mismo. Esta afección está unida esencialmente a la apercepción pura, posibilitando esta unidad la totalidad de una razón sensible pura.

No es porque el tiempo funcione como «forma de la intuición», siendo interpretado como tal al principio de la *Crítica de la razón pura*, sino por el hecho de que la comprensión del ser haya de proyectarse, a partir de la finitud del ser ahí en el hombre, hacia el tiempo, por lo que el tiempo adquiere —en unión esencial con la imaginación trascendental— la función metafísica central en la *Crítica de la razón pura*.

Ésta hace así que el predominio de la razón y del entendimiento se tambalee. La «lógica» fue despojada de la preeminencia que le había sido conferida tradicionalmente dentro de la metafísica. Su idea misma llega a ser problemática.

Si la esencia de la trascendencia se basa en la imaginación pura, es decir, en la temporalidad en un sentido más originario, la idea de una «lógica trascendental» es, particularmente, un absurdo, sobre todo si, en contra de la intención original de Kant, se la toma como disciplina autónoma y absoluta. Kant debe haber sospechado, en parte, este derrumbamiento del predominio de la lógica en la metafísica, ya que pudo decir, ha-

blando de los caracteres fundamentales del ser, es decir, de la «posibilidad» (qué es) y la «realidad» (que Kant llama «existencia» *Dasein)*: «posibilidad, existencia y necesidad no han sido definidas nunca por nadie, si no es merced a evidentes tautologías, queriendo tomar su definición solamente del entendimiento puro».

Y, no obstante, ¿no fue Kant quien, en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* restituyó su predominio al entendimiento? ¿Acaso no se debe a éste que la metafísica se haya convertido en Hegel, más radicalmente que nunca, en una «lógica»?

¿Qué significa la lucha incipiente contra «la cosa en sí», dentro del idealismo alemán, sino un olvido creciente de lo que Kant conquistó, a saber, que la posibilidad interna y la necesidad de la metafísica, es decir, su esencia, no se apoyan y mantienen sino por una elaboración más originaria y por la profundización del problema de la finitud?

¿Adónde fueron a parar los esfuerzos de Kant, si Hegel define la metafísica como lógica con estas palabras: «La lógica debe ser considerada, por consiguiente, como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad sin velo, el cual es en sí y para sí. Se puede decir, por lo tanto, que dicho contenido es la representación de Dios, tal como es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de todo espíritu finito»?

¿Habrá mejor testimonio para demostrar que no es evidente que la metafísica pertenezca a la naturaleza del hombre, ni que sea, por consiguiente, la «naturaleza del hombre»?

¿Acaso queremos ver la presente interpretación ontológico-fundamental de la *Crítica de la razón pura* de tal modo que nos consideremos mucho más inteligentes que nuestros grandes predecesores?

¿O bien, no termina nuestro propio esfuerzo —si nos es lícito hacer comparaciones— en un secreto evadirse ante algo que —y no es una causalidad, por cierto— no vemos ya?

Tal vez se haya precisado la problemática de una fundamentación de la metafísica mediante una interpretación de la *Críti-*

ca de la razón pura, orientada por la ontología fundamental, aunque se haya detenido ante lo decisivo. De esta suerte, no nos queda más que esto: dejar abierta, por medio de preguntas, la investigación.

¿No sigue a la *Analítica trascendental*, tomada en el sentido más amplio, a cuya interpretación se había restringido nuestra investigación, una *Dialéctica trascendental?* Aun cuando no fuera más que la aplicación crítica del criterio obtenido acerca de la esencia de la *metaphysica generalis* respecto del rechazo de la *metaphysica specialis* tradicional: ¿no encierra, no obstante, esta característica, en apariencia negativa de la dialéctica trascendental también una problemática positiva?

Y ¿no podría darse el caso de que esta última se concentrase en aquella misma pregunta que, si bien oculta y sin elaboración, guiaba toda la problemática anterior de la metafísica, a saber: el problema de la finitud del ser ahí?

Kant dice que la «apariencia transcendental», a la que debe su posibilidad la metafísica transcendental, es necesaria. ¿No será preciso que esta no verdad trascendental se fundamente, positivamente, en su unidad originaria con la verdad trascendental, a partir de la esencia íntima de la finitud del ser ahí? ¿Acaso no forma parte de esta esencia de la finitud la no esencia de esta apariencia?

Pero, ¿no es necesario ahora librar el problema de la «apariencia transcendental» de aquel marco en el que Kant —de acuerdo con su orientación a la lógica tradicional— lo indujo a la fuerza, siendo tal liberación tanto más necesaria cuanto que la lógica se ha tambaleado por la fundamentación kantiana, no pudiendo servir ya como fundamento posible e hilo conductor de la problemática de la metafísica? ¿Cuál es la esencia trascendental de la verdad en sí? ¿Cómo forman esta esencia de la verdad y la no esencia de la no verdad originariamente una unidad, en el fondo de la finitud del ser ahí, con la necesidad fundamental del hombre, como ente yecto entre los entes, de entender el ser?

¿Tiene sentido, hay derecho a pensar que el hombre, porque el fundamento de su íntima finitud le hace necesitar de la «on-

tología», es decir, de la comprensión del ser, es «creador» e «infinito» por lo tanto, a sabiendas de que la idea de una esencia infinita no rechaza nada de sí tan radicalmente como la ontología?

¿Es posible desarrollar la finitud en el ser ahí, siquiera como un problema, sin una «supuesta» infinitud? ¿De qué índole es esta «suposición»? ¿Qué significa la infinitud así «puesta»?

¿Logrará la pregunta que interroga por el ser salir fuera de esta problemática con toda su importancia elemental y su amplitud? ¿O somos acaso víctimas de la locura de la organización, la agitación y la velocidad hasta un grado tal que ya no podemos ser amigos de lo esencial, de lo simple y lo constante: «amistad» (φιλία) que es la única que nos orienta hacia el ente como tal, y de la cual surge la pregunta por el concepto del ser (σοφία), que es la pregunta fundamental de la filosofía?

¿O necesitamos también para esto del «recuerdo»?

Demos pues la palabra a Aristóteles:

Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζη τούμενον καὶ ἀεὶ απο ρούμενον, τὶ τὸ ὄν (Metafísica 2, 1, 10 28 h 2 n).

(Y lo que de antes y ahora y siempre se ha buscado y se ha dudado es: qué es el ente.)

CARTA SOBRE EL HUMANISMO *

V. EL PENSAR FUTURO YA NO ES FILOSOFÍA

Lo fundamental del existencialismo es expresado por Sartre así: La existencia precede a la esencia. En esto toma la *existentia* y *essentia* en el sentido de la metafísica, que desde Platón afirma: la *essentia* precede a la *existentia*. Sartre invierte la frase. Pero una frase metafísica invertida sigue siendo una frase metafísica. Tanto él como esta frase siguen manteniéndose con la metafísica en el olvido de la verdad del ser. Pues aunque la

* La edición original se publicó en 1949.

filosofía pueda determinar la relación entre la esencia y la existencia, ya sea en el sentido de las polémicas medievales, ya sea en el de Leibnitz o de otra manera, lo que queda ante todo por preguntar es: desde qué destino del ser llega al pensar esta diferenciación en el ser como ser de la esencia y ser de la existencia. Queda por pensar por qué no se hizo nunca cuestión de este destino del ser y por qué nunca pudo ser pensada esta pregunta. ¿No es esto —lo que acontece en la diferencia entre esencia y existencia— un signo del olvido del ser? Podemos sospechar que este destino no se basa en que meramente haya sido omitida por el pensamiento humano, o tampoco en que fuera reducida la capacidad del pensamiento occidental primitivo. La diferenciación de *essentia* (quiddidad) y *existentia* («realidad») oculta en su originación esencial, domina el destino de toda la historia de occidente y de la historia determinada por lo europeo.

La frase capital de Sartre sobre la precedencia de la existencia sobre la esencia justifica que se dé el nombre de «existencialismo» a esta filosofía como su título adecuado. Pero esta proposición capital del «existencialismo» no tiene lo más mínimo en común con lo que se dice en *El ser y el tiempo*; aparte de que en *El ser y el tiempo*, donde se trata de preparar algo pro-visional, no puede aún expresarse una frase sobre la relación entre la esencia y la existencia (...).

Ahora bien, el ser, ¿qué es el ser? Es él mismo. El pensamiento del futuro ha de aprender a experimentar y a decir esto. El ser: esto no es Dios y no es un fundamento del mundo. El ser está más allá de todo ente y es a la vez más cercano al hombre que todo ente, ya sea una piedra, un animal, una obra de arte, un ángel o Dios. El ser es lo más cercano. Pero lo más cercano es para el hombre lo más lejano. El hombre se atiene primeramente, siempre y únicamente al ente. Pero cuando el pensar representa al ente en cuanto ente, ciertamente se relaciona con el ser. No obstante el pensar piensa por cierto siempre y unicamente al ente en cuanto tal y no precisamente al ser en cuanto tal. La «pregunta del ser» sigue siendo siempre la pregunta por el ente. La pregunta del ser no es siquiera lo que se apunta en este arduo título: la pregunta por el ser. Incluso

donde la filosofía se convierte en «crítica», como en Descartes y en Kant, sigue siempre en la orientación del representar metafísico. Piensa desde el ente hacia el ente; piensa, como de paso, hacia el ser como en una ojeada, pues toda salida desde el ente y toda vuelta al ente está ya en la luz del ser.

Pero la metafísica conoce la luz del ser, sea únicamente como la contemplación de lo presente en su «aspecto» (idea), sea críticamente como lo contemplado de él por el representar categorial desde la vertiente de la subjetividad. Esto significa: la verdad del ser en cuanto luz queda oculta por la metafísica (...).

El olvido de la verdad del ser en beneficio del acopio de los entes no pensados en la esencia es lo que significa lo que en *El ser y el tiempo* se ha llamado «caída». Este término no significa un pecado del hombre en sentido filosoficomoral, y al mismo tiempo secularizado, sino que nombra una referencia esencial del hombre al ser en la referencia del ser al hombre. Conforme a esto, los títulos utilizados como previos, «auténtico» e «inauténtico» no significan una diferencia ética existenciaria ni antropológica, sino la referencia «extática» del hombre a la verdad del ser que tiene que ser pensada en primer término porque ha permanecido oculta hasta hoy a la filosofía. Pero esta referencia no tiene su ser sobre la base de la existencia, sino que, por el contrario, la esencia de la existencia es existencial-extática desde la esencia de la verdad del ser.

Lo único que hubiera querido lograr el pensamiento que intentó por primera vez expresarse en *El ser y el tiempo* es una cosa sencilla. También como él permanece el ser misterioso, la cercanía sobria de algo que domina sin imponerse. Esta cercanía se deja ser como lenguaje mismo. El lenguaje no es meramente lenguaje porque nosotros, si a tanto llegamos, nos lo representemos como unidad de configuración de un sonido (o imagen escrita), ritmo, melodía y significado (sentido). Pensamos la configuración del sonido y la imagen escrita como cuerpo de la palabra, su entonación y ritmo como su alma, y su significado como el espíritu del lenguaje. Nosotros pensamos habitualmente el lenguaje en correspondencia con la esencia del

hombre, en cuanto nos representamos ésta como animal racional, esto es, como una unidad de cuerpo-alma-espíritu. Pero así como la humanidad del hombre animal vela la existencia y con ella la referencia de la verdad del ser al hombre, así la interpretación metafísico-animal del lenguaje oculta su esencia histórico-existenciaria. De acuerdo con esta esencia, el lenguaje es lo que es apropiado y acaecido por el ser mismo, y acotado desde él. Por esto hay que pensar la esencia del lenguaje desde esta correspondencia, es decir, como habitación o morada del hombre.

Pero el hombre no es un ser vivo que junto a otras facultades tenga también la del lenguaje. Más bien el lenguaje es la casa del ser y en ella habita el hombre, y en ella morando existe, en cuanto guardando esta verdad pertenece a la verdad del ser (...).

El destino del decir del ser como destino de la verdad es la primera ley del pensar, y no las reglas de la lógica, que sólo pueden ser reglas desde la ley del ser. Pero la atención a lo destinante del decir pensante no supone el que nosotros nos tengamos que concentrar a pensar en lo que está por decir acerca del ser y en la manera en que está por decir. Lo que queda esencialmente por pensar es si ha de ser dicho esto, hasta qué punto ha de ser dicho, en qué momento de la historia del ser. Aquella trinidad, que una carta anterior mencionaba, está determinada en su pertenencia mutua por la ley de la capacidad de destinación del pensar-ser-histórico: El rigor de la reflexión, la cuidadosa solicitud del decir, la sobriedad de la palabra. Es tiempo de desacostumbrarse a sobrevalorar la filosofía y exigirle por ello demasiado. Es necesario, en la actual indigencia del mundo, menos filosofía, pero más solícita atención al pensamiento; se necesita menos literatura, pero más solicitud por las letras.

El pensar del futuro ya no es filosofía, porque piensa de modo más originario que la metafísica, cuyo nombre tiene el mismo significado. Pero el pensar futuro no puede abandonar, como quería Hegel, su nombre de *amor a la sabiduría* para convertir la sabiduría misma en saber absoluto. El pensar

es el ascenso hacia la pobreza de su esencia provisoria. El pensar recoge el lenguaje hacia un decir sencillo. El lenguaje es el lenguaje del ser al modo como las nubes son las nubes del cielo. El pensar abre con su decir modestos surcos en el lenguaje. Surcos todavía más modestos que los surcos que el labrador abre en el campo con lento caminar.

SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA *

VI. LA CONSUMACIÓN MODERNA DE LA METAFÍSICA

IV. Para Descartes, el *ego cogito* es en todas las *cogitationes* lo que es ya presente y producido, lo que es presente, fuera de cuestión, indudable, lo que está ya en toda ciencia, la cosa propiamente cierta, sólidamente establecida antes de toda otra, a saber como quien pone toda cosa en relación *consigo* y que así la opone a toda otra.

A esto pertenece a la vez el fondo de quididad constitutivo de lo que se opone *(esencia-posibilidad)* y la posición de lo que está delante *(existencia)*. El objeto es la unidad de la posición estable y del fondo constitutivo. El fondo en su posición es fundamentalmente relacionado con la «puesta en posición» del «representar», en cuanto «representar» es tener delante de sí cualquier cosa de lo que está seguro. El objeto original es la objetividad misma. La objetividad original es el *yo pienso* en el sentido de *yo percibo* que, anteriormente a todo perceptible, se extiende delante y estaba ya extendido delante, que es *subiectum*. En el orden de la génesis trascendental del objeto el sujeto es el primer objeto de una representación ontológica:

Ego cogito, es *cogito* en el sentido de *me cogitare*.

V. La forma moderna de la ontología es la filosofía trascendental, que viene a ser en sí misma teoría del conocimiento.

¿Cómo una doctrina de este género aparece en el seno de

* *Ensayos y conferencias*. La edición original se publicó en 1929.

la metafísica moderna? ¿La entidad del ente es ahora la objetividad? La cuestión de la objetividad, de la posibilidad de la oposición (a saber, ante un modo de representación que asegure y que calcule) es la cuestión de la cognoscibilidad.

Pero, propiamente hablando, esta cuestión no es comprendida como la cuestión del mecanismo psicofísico del proceso de conocimiento, sino como la de la posibilidad de la presencia del objeto en y para el conocimiento.

La «teoría del conocimiento» es consideración, teoría, por lo mismo que el ente, pensado como objeto, es interrogado sobre la objetividad y lo que le hace posible (en cuanto ente).

¿En qué medida Kant, desde que pone los problemas en la perspectiva trascendental, ha puesto en seguridad el aspecto metafísico de la metafísica moderna? Cuando la verdad se hace certeza, y así la entidad del ente, la οὐσία, se transforma y viene a ser la objetividad implicada en la *percepción* y la *cogitatio* de la conciencia, del saber, entonces el saber y la conciencia pasan al primer plano.

La «teoría del conocimiento», y lo que se nombra así, son, en su fondo, la metafísica y la ontología fundadas sobre la verdad, entendida como la certeza del modo de representación que se asegura (de su objeto).

Por el contrario, es abusivo el interpretar la «teoría del conocimiento» como la explicación del «conocimiento» y de una «teoría de las ciencias», puesto que toda esta empresa de poner en seguridad no es más que una consecuencia del cambio de sentido del ser que ha venido a ser la objetividad y el estado de cosa representada.

«Teoría del conocimiento»: este título cubre la impotencia fundamental y creciente de la metafísica moderna para conocer su propio ser y el fondo de su ser. Hablar de «metafísica del conocimiento» es caer en la misma incomprensión. En verdad, se trata de la metafísica del objeto, es decir, del ente como objeto para un sujeto.

El dominio creciente tomado por la logística es el anverso puro y simple de la falsa interpretación de la teoría del conocimiento en la perspectiva de un empirismo positivista.

VI. El acabamiento de la metafísica empieza con la metafísica hegeliana del saber absoluto entendido como espíritu de la voluntad. ¿Por qué esta metafísica es solamente el principio del acabamiento y no acabamiento mismo? La certidumbre incondicionada, bajo la forma de realidad absoluta, ¿no ha llegado hasta su fin en esta metafísica misma?

Aquí, ¿es todavía posible sobrepasarse a sí mismo? No, sin duda. Pero es todavía posible revenir a sí, fuera de toda condición, como a la voluntad de la vida. Esta posibilidad no está todavía realizada. La voluntad todavía no ha aparecido como la voluntad de voluntad en su realidad que ella misma ha preparado. Es por esto que la metafísica todavía no se ha «acabado» en la metafísica del espíritu.

A despecho de las trivialidades que se han dicho sobre el hundimiento de la filosofía hegeliana, subsiste el hecho de que en el siglo XIX esta filosofía ha sido la única en determinar la realidad, no sin duda bajo la forma exterior de una doctrina aceptada y seguida, sino como metafísica, como dominación de la entidad en el seno de la certeza. Los movimientos de oposición a esta metafísica han *partido* de ella misma. Después de la muerte de Hegel (1831), los movimientos de oposición ocupan toda la escena, no solamente en Alemania, sino también en Europa.

VII. Es un rasgo característico de la metafísica que, de un extremo al otro de su historia, la *existencia* no es nunca tratada, cuando lo es, sino brevemente y como ya conocida (cf. la explicación indigente del postulado de la realidad en la *Crítica de la razón pura* de Kant). Sólo Aristóteles hace una excepción: él piensa a fondo la *energeia* pero sin que este pensamiento haya jamás podido, por consiguiente, devenir esencial en ella en lo que tiene de original. La transformación de la *energeia* en *actualitas* y en «realidad» ha lanzado a la sombra todo lo que había sido puesto a la luz del día en la *energeia*. La conexión entre οὐσία y ἐνέργεια se obscureció. Hegel es el primero que profundiza de nuevo en la *existencia*, pero lo hace en su *Lógica*. Schelling piensa la *existencia* en la distin-

ción que hace de la base y de la existencia, distinción que siempre tiene su origen en la subjetividad.

En el estrechamiento del ser reducido a la «naturaleza» percibimos un eco tardío y confuso del ser pensado como *physis*.

Frente a la «naturaleza» se sitúa la «razón» y la «libertad». La naturaleza es el ente; tampoco la libertad y el deber son pensados como ser. Se queda en la oposición del ser y del deber, del ser y del valor. Finalmente, desde que la voluntad llega al punto extremo de su inesencia viene a ser también un simple «valor». El valor es pensado como una condición de la voluntad.

VIII. La metafísica, bajo todas sus formas y en todas las etapas de su historia, es una única fatalidad, pero puede ser también la fatalidad necesaria del occidente y la condición de su dominación extendida a toda la tierra.

IX. No se puede al principio representar la superación de la metafísica sino es a partir de la metafísica misma: como si se le hubiera añadido un nuevo estante. Se tiene el derecho, en este caso, de hablar todavía de «metafísica de la metafísica», lo cual aflora en el estudio *Kant y el problema de la metafísica*, donde hemos ensayado de interpretar el pensamiento kantiano, que procede todavía de la crítica pura y simple de la metafísica racional, considerándola precisamente bajo este ángulo. Con ello, sin duda, se concede al pensamiento de Kant más de lo que él mismo podía pensar en los límites de su filosofía.

Hablar de la superación de la metafísica puede significar también que la «metafísica» se adecua con el «platonismo», que se ofrece al mundo moderno en la interpretación que le han dado Schopenhauer y Nietzsche. El derribo del platonismo, derribo según el cual las cosas sensibles vienen a ser para Nietzsche el mundo verdadero, y las cosas suprasensibles el mundo ilusorio, queda enteramente en el interior de la metafísica. Este modo de superar la metafísica, que Nietzsche entrevé en el sentido del positivismo del siglo XIX, marca solamente,

aunque bajo una forma distinta y superior, que uno no se puede desprender de la metafísica. Parece ciertamente que el *meta*—, el paso por la transcendencia a lo suprasensible, sea aquí apartado en favor de un instalarse y quedar en el lado «elemental» de la realidad sensible, cuando el olvido del ser es simplemente conducido a su acabamiento y que lo suprasensible, en cuanto voluntad de poder, es liberado y puesto en acción.

VII. EL DESGASTE DEL ENTE EN LA LEJANÍA DEL SER

XIX. La técnica, como forma suprema de la conciencia —entendida esta última en sentido técnico— y la ausencia de meditación como incapacidad organizada, impenetrable en sí misma, de llegar a una relación con «lo que merece ser interrogado», son solidarias una de otra: son la misma cosa.

XX. (...) Obteniendo su seguridad extrema, absoluta, la voluntad de poder hace que todas las cosas sean seguras y por cuanto ella es la única que dirige; es, pues, la única que es exacta. La exactitud de la voluntad de voluntad la reafirma ella misma de una forma total y absoluta. Lo que le obedece es exacto y ordenado porque en la voluntad de voluntad reside el único orden. Una vez la voluntad de voluntad ha llegado a estar segura de sí misma, el ser inicial de la verdad se ha perdido. La exactitud de la voluntad de voluntad es lo no verdadero pura y simplemente. La exactitud de lo no verdadero posee una irresistibilidad propia en todo el dominio de la voluntad de voluntad. Pero la exactitud de lo no verdadero que permanece oculto como tal es, al mismo tiempo, la cosa menos tranquilizadora que pueda producirse en la inversión del ser de la verdad. Lo exacto domina a lo verdadero y prescinde de la verdad. Querer una seguridad absoluta es ponerse ya en una inseguridad universal.

XXIII. (...) La voluntad de voluntad niega todo fin en sí mismo y no tolera ningún fin sino es como medio a fin de ven-

cerse a sí misma en el juego, deliberadamente, y de organizar un espacio para este juego. No obstante, la voluntad de voluntad, cuando debe instalarse en el ente no puede presentarse como lo que ella es: la anarquía de las catástrofes; es preciso, pues, que muestre otras legitimaciones. Entonces la voluntad de voluntad empieza a hablar de «misión». Misión que no es pensada en la perspectiva de algo inicial y de su conservación, sino como el fin asignado en nombre de un pretendido «destino» que justifica así la voluntad de voluntad.

XXIV. La lucha entre los que están en el poder y aquellos que quieren apoderarse de él: por ambos lados se lucha por el poderío. El poderío es en todas partes el factor determinante. Como consecuencia de esta lucha por el poderío, el ser del poderío es colocado en ambos lados en el ser de su dominación absoluta. Pero al mismo tiempo una cosa se esconde aquí: a saber, que esta lucha se desarrolla al servicio del poderío y es querida por él. El poderío ha tomado desde el principio a estas luchas en su mano. Únicamente la voluntad de voluntad da poder a estas luchas. Pero si el poderío domina de esta forma las cosas humanas, lo hace de tal manera que quita al hombre la posibilidad de evadirse jamás, por estos caminos, del olvido del ser. Esta lucha es necesariamente planetaria y como tal no puede, por su naturaleza, conducir a ninguna decisión, porque no hay nada que ella pueda decidir, ya que queda excluida de toda distinción (de la diferencia del ser con relación al ente) y por tanto de toda verdad, y que su propia fuerza la echa de nuevo en lo que no tiene destino: en el abandono lejos del ser.

XXVI. (...) Los signos del último abandono lejos del ser son las proclamaciones de las «ideas» y de los «valores», y el imprevisible vaivén entre la «acción», colocada en lugar primordial, y el «espíritu» juzgado indispensable. Todo esto se encuentra ya cogido por el mecanismo del equipo del proceso de ordenación. Este proceso está determinado, por su parte, por el vacío que resulta del abandono lejos del ser. En lo interior de tal vacío, la consumación del ente para las fabricaciones de

la técnica —de la cual la cultura forma también parte— es la única salida por la cual el hombre tan pagado de sí mismo podrá salvar todavía la subjetividad transfiriéndola al superhombre. Infrahombre y superhombre son la misma y única cosa, se completan de la misma manera que el *animal rationale* de la metafísica; el «abajo» de la animalidad y el «arriba» de la razón están inseparablemente unidos y se corresponden. Infrahombre y superhombre deben aquí pensarse metafísicamente y no como apreciaciones morales.

El consumo del ente como tal y en su curso está determinado por el equipo en el sentido metafísico, por el cual el hombre se yergue como «señor» de lo «elemental». El consumo incluye el uso ordenado del ente, el cual viene a ser la ocasión y la materia de realizaciones y de un acrecentamiento de estas últimas. Este uso del ente es utilizado a su vez en beneficio del equipo. Pero como éste no sirve más que para transformar en certezas el mejoramiento de los rendimientos y la propia puesta en seguridad, y como el objetivo así pretendido es en verdad la ausencia del objetivo, semejante uso en realidad es un desgaste.

Las guerras mundiales y su aspecto totalitario son las consecuencias del abandono lejos del ser. Propenden a poner en seguridad algo como un fondo, como una forma permanente de desgaste. El hombre se encuentra así cogido, por su parte, en este proceso y deja en adelante ver su carácter: ser la más importante de las materias primas. El hombre «es la más importante de las materias primas» porque es el sujeto de todo el desgaste, queremos decir que da a ese proceso toda su voluntad, sin condiciones, y así viene a ser al mismo tiempo el «objeto» del abandono lejos del ser. Las guerras mundiales constituyen, en la forma que revisten, la supresión de la diferencia entre la guerra y la paz, supresión que se ha hecho necesaria desde que el ente queda abandonado lejos de toda verdad del ser y que el «mundo» se ha convertido en un «no mundo».

Porque el «mundo», visto desde el ángulo de la historia del ser designa la presencia no objetiva de la verdad del ser para el hombre, en cuanto el hombre es, en su mismo ser, transfundido en el ser. En la época en que el poder es el único en

ser poderoso, es decir, en que el ente, sin retención ni reserva, presiona para ser consumido, el mundo se ha convertido en un «no mundo», en la misma medida en que el ser está presente pero sin fuerza propia. El ente es real en cuanto efectivo. La acción operante está en todas partes, mientras que en ningún sitio el mundo se constituye como mundo, y, sin embargo, el ser aún está presente, aunque olvidado. Más allá de la guerra y de la paz reina el extravío pura y simplemente, en el cual el desgaste del ente permite a la puesta en orden asegurarse a sí misma a partir del vacío dejado por el abandono lejos del ser. Cambiadas, habiendo perdido su propia esencia, la «guerra» y la «paz» caen en el extravío; han llegado a ser irreconocibles, no apareciendo ya ninguna diferencia entre ellas; han desaparecido en el desarrollo puro y simple de las actividades que, cada vez más, hacen las cosas hacederas. Si no se puede responder a la pregunta: ¿cuándo volverá la paz?, no es porque no se pueda percibir el fin de la guerra, sino porque la pregunta se dirige a algo que ya no existe, no siendo ya la guerra algo que pueda desembocar en una paz. La guerra se ha convertido en una variedad del desgaste del ente, que continúa en tiempo de paz. Contar con una larga guerra no es más que una manera, ya rebasada, de conocer lo que aporta de nuevo la edad del desgaste. Esta larga guerra, su duración, progresa lentamente, no hacia una paz a la manera antigua, sino hacia un estado de cosas en que el elemento «guerra» ya no será sentido como tal, y el elemento «paz» no tendrá ya sentido ni substancia. El extravío ignora toda verdad del ser; en revancha, desarrolla en todos los distritos, con su equipo completo, el orden y la seguridad producidos por los «planes». En el círculo formado por los distritos, los dominios particulares del equipo humano llegan a ser necesariamente «sectores»; el «sector» poesía, el «sector» cultura no son más que dominios cuya posesión está asegurada por planes: dominios, entre otros, del «dirigismo» del momento. La indignación moral de los que todavía no saben lo que es, se vuelve a menudo contra lo arbitrario y las pretensiones de dominación de los «caudillos». Es la forma más fatal de la apreciación que todavía se hace de ellos.

Lo que es propio de los «caudillos» es el despecho condenado a reprimir el escándalo del que ellos son la causa, aunque solamente en apariencia, pues ellos no son los que actúan. Se cree que los «caudillos», en el furor ciego de un egoísmo exclusivo, se han arrogado todos los derechos y lo han regulado todo según su fantasía. En realidad representan las consecuencias necesarias del hecho de que el ente haya pasado al mundo del extravío, allí donde se extiende el vacío que exige un orden y una seguridad del ente. De ahí la necesidad de una «dirección», es decir, de un cálculo que por sus planes ponga en seguridad la totalidad del ente. Es necesario, pues, poner en pie y equipar hombres asignados al trabajo de dirección.

Los «caudillos» son los obreros del equipo que tienen el poder de decisión y que vigilan todos los sectores en los que el «desgaste» del ente es puesto en seguridad: porque la totalidad del círculo «de los distritos» está bajo su mirada y de esta forma dominan el extravío en la medida que es calculable. El tenerlo todo bajo su mirada, es la forma más adecuada a esta capacidad de calcular que, de antemano, es empleada enteramente sobre la necesidad de acciones siempre más poderosas por las cuales se ponen en seguridad las regulaciones al servicio de las próximas posibilidades de ordenación. Subordinar todo esfuerzo posible al conjunto de la organización y de la puesta en seguridad es cosa del «instinto». Esta palabra designa aquí el «intelecto», el cual supera este entendimiento limitado, que calcula solamente a corto plazo, y al «intelectualismo» del cual nada escapa de lo que debe figurar, a título de «factor», en el balance de descuentos de los diferentes «sectores». El instinto es esta elevación del intelecto que corresponde al superhombre y conduce al cálculo absoluto de todas las cosas. Como este cálculo gobierna enteramente a la voluntad, parece que no haya nada más del lado de la voluntad, excepto la seguridad en la inclinación pura y simple que empuja al hombre a calcular, y para el cual «calcularlo todo» es la primera regla del cálculo. El «instinto» pasaba hasta ahora por ser un rasgo distintivo del animal, que en su esfera vital decide lo que le es útil o perjudicial, el cual sigue sin tener otra norma. La seguridad

del instinto en el animal responde al hecho de que este último está encerrado en su esfera de intereses y no ve más allá. A los plenos poderes dados al superhombre responde la liberación total del infrahombre. El impulso del animal y la *ratio* del hombre llegan a ser idénticos.

Pedir que el instinto sea reconocido como carácter del superhombre es decir que la condición del infrahombre —en sentido metafísico— es un elemento del superhombre, de tal forma, sin embargo, que la animalidad esté sometida —por completo y bajo cada una de sus formas— al cálculo y a la organización (higiene social, reproducción dirigida). Siendo el hombre la más importante de las materias primas puede esperarse que un día, basándonos en las investigaciones de los químicos contemporáneos, se edificarán fábricas para la producción artificial de esta materia prima. Los trabajos del químico Kuhn, el que este año (1951), en la ciudad de Francfort, le han concedido el premio Goethe, abren ya la posibilidad de organizar y regular, siguiendo las necesidades, la producción de seres vivientes machos y hembras. Al dirigismo literario en el sector «cultura» responde en buena lógica el dirigismo en materia de fecundación. (Que una gazmoñería no se oculte detrás de distinciones que ya no existen.) Las necesidades en materia prima humana son, por parte de la puesta en orden, a fin de equipar, sometidas a las mismas regulaciones que las necesidades en libros recreativos o poesía, para cuya confección el poeta no es más importante que el aprendiz de encuadernador, el cual ayuda a encuadernar las poesías para una biblioteca de empresa, yendo, por ejemplo, a buscar el cartón necesario al almacén.

El desgaste en todas las materias, comprendida la materia prima «hombre» en beneficio de la producción técnica de la posibilidad absoluta de fabricarlo todo, está secretamente determinada por el vacío total en que el ente, o el entresijo de lo real, está contenido. Este vacío debe ser completamente llenado. Pero como el vacío del ser, sobre todo cuando no puede ser sentido como tal, no puede jamás ser colmado por la plenitud del ente, no queda para sustraerse a él más que organizar sin cesar el ente para hacer posible, de una manera permanente,

la puesta en orden entendida como la forma bajo la cual la acción, sin objetivo, es puesta en seguridad. Vista bajo este ángulo, la técnica que, sin saberlo, está en relación con el vacío del ser, es entonces la organización de la penuria. En todas partes donde el ente permanece por debajo de las necesidades —y, para la voluntad de voluntad que se afirma cada vez más, las necesidades son satisfechas siempre y en todas partes cada vez menos—, es necesario que la técnica intervenga creando artículos sucedáneos y consumiendo materias primas. Pero en verdad el *ersatz* y su fabricación en masa no constituyen un expediente provisional, sino la única forma posible absoluta en que el orden creado por la puesta en orden, se mantiene en acción y puede ser así «ella misma», como el «sujeto» de todas las cosas. Se planifica el crecimiento de las masas humanas a fin de que no falte nunca la ocasión de reivindicar para las grandes masas humanas mayores «espacios vitales», que a su vez exigen para su aprovechamiento mayores masas humanas en proporción de sus dimensiones. Este círculo de desgaste para su consumo es el único proceso que caracteriza la historia de un mundo convertido en «no mundo». Las naturalezas «caudillo» son aquellas que, apoyándose en la seguridad de su instinto, se enrolan de modo que se hacen órganos reguladores. Son los primeros «empleados» en este asunto que es el desgaste sin reservas del ente al servicio de la puesta en seguridad del vacío creado por el abandono lejos del ser. Este asunto que es el desgaste del ente tiene su punto de partida en el obstáculo que, sin saberlo, se opone al ser del que ninguna experiencia se tiene, y excluye de antemano, como factores aún esenciales, la distinción de naciones y pueblos. Del mismo modo que la distinción entre la guerra y la paz ha llegado a ser caduca, de la misma forma se borra también la distinción de lo «nacional» y de lo «internacional». Quien piense hoy día en «europeo» no tiene que temer que se reproche de ser un «internacionalista». Pero es verdad también que ya no es un nacionalista, ya que no tiene menos cuidado del bien de las otras «naciones» que del suyo propio.

Igualmente, la uniformidad que caracteriza el desarrollo de

la historia en el curso de la presente época no viene de un movimiento por el cual antiguos sistemas políticos se acercarían después de los recientes golpes. La uniformidad no es la consecuencia, sino más bien el origen de las explicaciones a mano armada entre aquellos que pretenden dirigir este desgaste del ente al precio del cual se asegura la puesta en orden. En la uniformidad del ente que nace del vacío creado por el abandono lejos del ser, todo está subordinado a esta seguridad calculable del orden del ente que somete a este último a la voluntad de voluntad; y en todas partes, antes de cualquier diferenciación nacional, esta conformidad del ente lleva consigo la uniformidad en la dirección, por la cual todas las formas políticas no son más que un instrumento de dirección entre las demás. Consistiendo la realidad en la uniformidad del cálculo traducible en planes, es preciso que el hombre entre también en la uniformidad, si quiere permanecer en contacto con la realidad. Un hombre sin uni-forme hoy día ya da una impresión de irrealidad como de un ser extranjero en nuestro mundo. El ente es el único admitido en el mundo de la voluntad; se extiende en una ausencia de diferenciación que no está dominada más que por una acción y una organización regidas por el «principio de productividad». Este último parece llevar consigo un orden jerárquico, pero en realidad está fundado en la ausencia de toda jerarquía y determinado por ella, ya que en todas partes el fin de la producción no es más que el vacío uniforme en el seno del cual el desgaste de todo trabajo pone en seguridad la puesta en orden. Salta a la vista que lo que se deriva de este principio es la ausencia de diferenciación y ésta no es en modo alguno idéntica a una simple nivelación que se contenta con invertir las jerarquías preexistentes. La ausencia de diferenciación que acompaña al desgaste total proviene de una voluntad «positiva» de no admitir ninguna jerarquía conforme al primado del vacío de lo expuesto. Esta ausencia de diferenciación atestigua que el fondo apropiado al no mundo del abandono lejos del ser ha sido puesto en seguridad. La tierra aparece como el no mundo del extravío. Desde el punto de vista de la historia del ser es el astro extraviado.

BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA

Con la publicación de esta serie, Editorial Herder se propone examinar la forma en que cierto número de pensadores o de escuelas filosóficas modernas aborda algunas de las cuestiones fundamentales que tiene planteadas el hombre de hoy y, al mismo tiempo, poner al descubierto el replanteo de los problemas y tratar de llegar a las raíces mismas de la situación actual. Por su estilo y dimensiones, las obras que integrarán la «Biblioteca de Filosofía» están concebidas en una perspectiva de iniciación y divulgación. Tomos publicados hasta el presente (tamaño 14,1 × 21,6 cm; rústica):

1. **Jan M. Broekman**
   EL ESTRUCTURALISMO
   Segunda edición
   204 páginas

2. **André Dartigues**
   LA FENOMENOLOGÍA
   Segunda edición
   196 páginas

3. **Georges Levesque**
   BERGSON
   Vida y muerte del hombre y de Dios
   152 páginas

4. **Henri Arvon**
   BAKUNIN
   Absoluto y revolución
   116 páginas

5. **C.A. van Peursen**
   ORIENTACIÓN FILOSÓFICA
   Segunda edición
   372 páginas

6. **Manuel A. Suances Marcos**
   MAX SCHELER
   Principios de una ética personalista
   184 páginas

7. **W. Post - A. Schmidt**
   EL MATERIALISMO
   Introducción a la filosofía de un sistema
   80 páginas

8. **Nelly Viallaneix**
   KIERKEGAARD
   El único ante Dios
   164 páginas

9. **J.M. Bochenski**
   ¿QUÉ ES AUTORIDAD?
   156 páginas

10. **H.G. Hubbeling**
    SPINOZA
    164 páginas

11. **Jean Lacroix**
    FILOSOFÍA DE LA CULPABILIDAD
    192 páginas

12. **Luis Cuéllar Bassols**
    EL HOMBRE Y LA VERDAD
    Una filosofía de la atentividad
    324 páginas

13. **Béla von Brandenstein**
    CUESTIONES FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA
    240 páginas

14. **Béla von Brandenstein**
    PROBLEMAS DE UNA ÉTICA FILOSÓFICA
    176 páginas

15. **Heinrich Dumoulin**
    ENCUENTRO CON EL BUDISMO
    228 páginas

Josep Pieper

DEFENSA DE LA FILOSOFÍA

ISBN 84-254-0806-7. 5.ª edic. 12 x 20 cms. 148 págs.

Mérito singular del presente ensayo es no soslayar ninguna de las dificultades y defender los principios de la filosofía de todos los tiempos en un alegato brillantísimo que el autor acierta a estructurar aduciendo, junto al testimonio de Platón, Aristóteles, Agustín y Tomás de Aquino, juicios decisivos de Jaspers, Heidegger, Sartre y Whitehead para sólo citar cuatro nombres señeros del pensamiento contemporáneo.

Josef Pieper

EL FIN DEL TIEMPO

ISBN 84-254-1354-0. 12 x 20 cms. 164 págs.

Pocas veces se ha tratado el tema del fin del tiempo de una manera tan objetiva y fría. Y, sin embargo, su lectura pone en marcha un proceso de conversión radical en el corazón del lector quien, a medida que avanza el discurso del libro, va superando paso a paso los obstáculos. Aquí se evita toda concesión a especulaciones sensacionalistas sobre catástrofes finales tan del gusto de nuestro tiempo. En lugar de ello se procede a un análisis cuidadoso de lo que puede y de lo que no puede afirmar la historia.

Josef Pieper

SOBRE LOS MITOS PLATÓNICOS

ISBN 84-254-1939-7. 12 x 20 cms. 88 págs.

Con una cierta sorpresa comprobamos cómo se conserva fresco e inmarchitable el mensaje de los verdaderos mitos narrados en los diálogos platónicos. De repente advertimos un terreno común y apenas imaginable entre el autor antiguo, al que falsamente se le tenía «por interesante sólo en el plano histórico», y el lector moderno que los descubre como su coetáneo.

Walter Brugger y otros autores

DICCIONARIO DE FILOSOFÍA

ISBN 84-254-0722-2. 10.ª edic. revisada y ampliada. 14 x 22 cm 736 págs.

Consta esencialmente de un cuerpo de artículos, con breve y escogida bibliografía, y un esquema de historia de la filosofía Tiene, ante todo, el mérito de la información abundante y exacta que nos ofrece, tanto de la filosofía poskantiana como de la filosofía escolástica; tanto de la antigua y medieval como de la moderna; tanto de las filosofías occidentales como de las orientales (upanishad, budismo, shintoísmo, confucianismo...). Esta décima edición castellana tiene como base la decimoquinta edición original alemana en la cual, tanto el director como sus colaboradores, con el sincero propósito de presentar los grandes problemas del hombre y las directrices de la filosofía moderna y actual a la luz de la tradición filosófica de Occidente, han llevado a cabo una gran tarea de renovación y ampliación, con lo que, a los méritos indicados hay que añadir el de su gran actualidad. También la bibliografía ha sido renovada.

Editorial Herder, S.A., Provenza 388, BARCELONA 25